Felsefe dergisi

89/4

PSİKOLOJİ VE FELSEFE

Helmut Seidel
Gotthard Strohmaier
Aleksander Şeptulin
Lucien Séve
Özcan Köknel
Ataman Tangör
Afşar Timuçin
Barış Korkmaz
Hayrettin Akyıldız
Vasili Davidov
Vladimir Zinçenko
Boris Lomov
Aleksis Leontiev
Sigmund Freud
Cathérine B.
Clément
Jean Bollack
Lev S.Vigotski
Natalya Avtonomova
İvan Gobosov
Aristoteles
Ludwig A.Feuerbach
Hasan S.Keseroğlu
Dietrich Alexander

Felsefe dergisi

Felsefe Dergisi: Üç ayda bir çıkar • **Sayı:** 30 • **Fiyatı:** 5000 TL (KDV dahil). Yurtdışı 7 DM • **Yönetim Yeri:** Nuruosmaniye Cad. Atay Apt. No: 5 Kat: 3 Cağaloğlu/İstanbul • **Sahibi:** De Basım Yayın Dağıtım Ltd.Şti. adına Ayhan Kızılöz • **Yazışleri Müdürü:** Fevzi Göloğlu • **Genel Yayın Yönetmeni:** Oğuz Özügül • **Basıma Hazırlık:** Yayın-Dizgi Merkezi • **Basım:** Afa Matbaacılık Ocak 1990 • **Abone koşulları:** Yurtiçi yıllık 12000 TL. Yurtdışı 20 DM • **Abone bedelinin yatırılacağı hesap No.:** De Basım Yayın Dağıtım Ltd.Şti. Yapı Kredi Bankası Çemberlitaş Şubesi 2558.5 • **Kapak** Michelangelo'nun Musa'sı, San Pietro in Vincoli, Roma, Papa Julius'un Mezarı.

İÇİNDEKİLER

Sunu 3

Felsefe Tarihi

Thales'ten Platon'a-VII

Sokrates ve Sürekli Sorun: Erdemi Temellendirme / *Helmut Seidel* 5

Halifeler Ülkesinde Düşünürler-III

İranlı Bir Hekim, Simyacı ve Bağımsız Düşünür / *Gotthard Strohmaier* 17

Felsefe Sorunları

Yansıtmanın Üst Biçimi Olarak Bilinç-II / *Aleksander Şeptulin* 24

Bilimsel Antropoloji ve Bilimsel Hümanizm / *Lucien Sève* 36

Özel Bölüm

Freud'un Dünyası / *Prof.Dr.Özcan Köknel* 45

Toplumsal Olanla Bireysel Olanın Farklılığı ve İçiçeliği / *Prof.Dr.Ataman Tangör* 50

Deneysel Ruhbilimin Gelişimi ve Freud / *Afşar Timuçin* 61

Psikolojik Açıdan Akraba Evliliği / *Barış Korkmaz* 66

Yalnızlık Duygusuna Karşı-Kişilerarası Yakınlık / *Dr.Hayrettin Akyıldız* 69

Ruhbilimde Gelişim İlkesi / *Vasili Davidov-Vladimir Zinçenko* 76

Ruhsallık Yasalarının Araştırılması / *Boris Lomov* 87

Yapay Zeka ve Psikolojinin Paradoksları / *Vladimir Zinçenko* 99

Marksizm ve Psikoloji Bilimi / *Aleksis Leontiev* 110

Michelangelo'nun Musa'sı / *Sigmund Freud* 125

Estetik ve Sanat Kuramı

Freud ve Sanatsal Pratik / *Cathérine B.-Clément* 135

Dışlanmanın Kazandırdığı ("Kral Oidipus" Tragedyası ve Oidipus Mitos'u). / *Jean Bollack* 144

Sanat ve Psikanaliz / *Lev S.Vigotski* 150

Felsefe Eleştirileri

Lacan: Psikanalizin Yeniden Doğması mı, Yoksa Sonu mu? / *Natalya Avtonomova* 163

Tarih Felsefesi

"Yeni Sağcılar"ın Tarih Felsefesi / *İvan Gobosov* 174

Felsefe Metinleri

Problemata Physica: XXX.Kitap Zeka, Anlama Yetisi ve Bilgelik Üstüne / *Aristoteles* 182

"Felsefenin Başlangıcı Üstüne" / *Ludwig Andreas Feuerbach* 188

Felsefede Bir Reformun Zorunluluğu / *Ludwig Andreas Feuerbach* 194

Felsefe Bibliyografyası

Felsefe Yayınları Kaynakçası / *Hasan S. Keseroğlu* 199

Felsefe Sözlüğü

Felsefe Sözlüğü / *Afşar Timuçin* 203

Filozoflar Ansiklopedisi

Freud, Sigmund / *Dietrich Alexander* 206

sunu

Genelgeçer tanımıyla ruhsal fenomenler öğretisi olan psikolojinin tarihçesi Antikçağa kadar uzanır. Eski Yunan doğa felsefesinde, özellikle Thales ve Anaximander'de, "psişe"nin organı ve bunun insan faaliyeti için anlamı sorunun da ilk materyalist eğilimleri görmek mümkündür. Toplum ve bilimin gelişim aşamasına uygun, önemli bazı pozitif bilgileri bünyesinde koruyan ve insan psikolojisine ilişkin sorunları da içeren idealist gelenek Platon ve Aristoteles'le birlikte başlamıştır, Ortaçağ'da ise, özellikle Aquinolu Thomas'ta psikolojik yönsemeler, Hıristiyan-idealist düşünceye katılmış olan Aristoteles psikolojisine dayanıyordu. Bu materyalist ve idealist yönsemeler Yeniçağ felsefesinde süregelmiş ve belirli psikolojik kategorilerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Örneğin Descartes'in yansı kavramı, Leibniz'in tamalgı ve bilinçdışı kavramları gibi. Locke ile Hume'un ampirizminde, ilk kez Aristoteles tarafından formüle edilmiş olan "çağrışım yasaları" daha da geliştiriliyordu. Bunların yanısıra, Fransız Aydınlanmasına mekanik-materyalist yönsemeler görülmekteydi.

Psikoloji, ancak belirli, toplumsal ve bilimsel ilerlemenin gerektirdiği önkoşullar meydana çıktığı, yani a) spekülasyondan vazgeçilip gözlemle deneye yönelindiği, b) belirli araştırma yöntem ve araçlar geliştirildiği, c) belirli fizyolojik yasallıklar keşfedildiği zaman bağımsız bilimsel bir disiplin olarak gelişebilmiştir. Psikolojideki bu ilk materyalist yönsemelere hemen hemen koşut olarak gerici felsefi akımlarca esinlendirilen bir dizi psikoloji ekolü de görülmeye başlanmıştır. Örneğin Yeni-Kantçılık, Fenomenoloji, Yaşam Felsefesi, Varoluşçuluk, Yeni-Tomacılık vb. gibi akımlar içinde idealist psikoloji ekolleri (eylem psikolojisi, geştalt psikolojisi, psikanaliz vb.) ortaya çıkmıştır.

Psikoloji özgün bir bilim dalıdır ve bu nedenle, tıpkı fizik, biyoloji, matematik gibi, bilimsel öğretinin oluşturucu öğeleri arasına giremez. Psikoloji, bilincimizdeki yansıtma sürecinin nesnel yasalarını meydana çıkarabildiği ölçüde, bilgi kuramı alanına yaklaşmaktadır. Birey psikolojisi için de durum aynıdır, çünkü söz konusu olan toplumsal bilinçtir. Bilimsel öğretinin toplumsal bilince ve psikolojik öğretinin de bilince bağımlılık oranı tartışılacak olursa, o zaman bilimsel öğretinin psikolojik yönden tamamlanmaya değil, tersine psikolojinin en önemli kuramsal varsayımlarının bilimsel bir temellendirmeye gerek duyduğu hemen görülür. Bireysel bilinç, kendinden önce var olan, hazır bir dünyada oluşmaktadır. Bu durum toplumsal bilinç için de geçerlidir. İdeoloji bireysel bilinç tarafından değil, tersine bireysel bilinç toplumsal

varlık ve toplumsal bilinç tarafından belirlenmektedir. Bilimsel olmayan yani tarihsel-maddeci yönden temellendirilmemiş bir psikolojinin, ilkesel kuramsal önermeler formüle ettiği sürece, yanılgıya düşmesi kaçınılmaz olacaktır. Bilimsel bir felsefeyle tekil bilimler arasında kuşkusuz karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır. Ancak tekil somut bilimlerce benimsenen malzemenin, felsefe için karakteristik olan genelleştirme aşamasına ulaştığını öne sürmek, felsefeye pozitivist görüş açısından yaklaşmaktır. Tekil bilimlere ilişkin böyle bir malzeme, felsefe olmaktan henüz çok uzaktır.

*Günümüzde psikolojinin, hızla gelişmesine karşın, kimi alanlarda yetersiz kalması, örneğin kişilik sorununu açıklığa kavuşturamaması nedeniyle, tümüyle yetkin bir bilim olmadığı, tersine **görünüşte bilim** olduğu savları ağırlık kazanmaktadır. Ayrıca psikoloji, başlangıcından, davranışçılığın belirli yönlerine ve Freudculuğa varıncaya kadar, tarihsel materyalizmi öznel anlamda tadil etme yolları aramıştır. Eğer insani öz, Marx'ın **6. Feuerbach Tezi**'nde belirttiği gibi, "tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değil" de, "kendi gerçekliği içinde toplumsal ilişkilerin bütünü" ise, o zaman en somut psikolojinin anlamı bile, spekülatif hümanizmin nüfuz ettiği sıradan bir sözcük düzeyine inmemekte midir? Çünkü psikoloji, psişik insanın gizini, bu gizin bulunmadığı yerde, yani bireyde aramaktadır ve böylece kaçınılmaz olarak hakikatin gerisinde kalmaktadır. "Psikoloji, insani hal ve keyfiyetin gizini asla mülkiyetinde tutmamaktadır, çünkü bu giz hiç de psikolojik türden değildir."*

★ ★ ★

*1989 yılının bu son sayısında ağırlıklı konumuz psikoloji. Bu konuyu seçmemizin nedeni, ölümünün 50. yılında psikanalizin kurucusu Freud'u anmak ve öğretisini, derginin değişik bölümlerinde yer alan **pro** ve **contra** görüşlerle, okurlarımızın yargısına sunmak. "Felsefe Dergisi" her sayısında belirli felsefi, ama yalnız düşünce alanında kalmayıp, güncelle ilişkisi olan bir konuyu okurların ilgi alanının odağına getirmeye çalışıyor. Bu çabamızda ne derece başarılı olduğumuzu, ancak sizlerden gelecek öneriler ve yapıcı eleştirilerden çıkararak anlayabileceğiz.*

Okurlarımızın, yazarlarımızın ve çevirmenlerimizin yeni yılını kutlar, sağlık ve esenlik dolu bir 1990 yılı dileriz.

Felsefe Dergisi

Felsefe Tarihi

sokrates ve sürekli sorun: erdemi temellendirme

helmut seidel
almancadan çeviren: mehmet yavuz

Bir şey öğretmek isteyen biri konusuna hakim olmalıdır. Yanına çırak alan demirci, demirin nasıl dövüleceğini bilmeli. Miçoya denizcilik öğretmek isteyen dümenci, gemisini ve denizi çok iyi tanımalı. Gençleri eğiten beden eğitimi öğretmenleri ve doktorlar insan vücudunu ve onu sağlıklı kılacak araçları bilmeli. Taş yontucu Sokrates, zanaatçı bilgeliğine, konusuna hakim olmaya gerçekten değer veriyordu.

Hiç kimse doktorun, dümencinin ve demircinin yaptıklarının anlamından kuşku duymaz. Ama insan yalnız demirci, yalnız dümenci veya doktor değil, aynı zamanda bir topluluğun üyesi, sitenin (polis) yurttaşıdır. Çalışmasıyla yalnız kendine değil, topluma da hizmet etmelidir. Yani çalışmanın amacını birey kadar toplum da belirler. Topluma göre, bireyin yaptıkları ancak toplumun geneli için iyiyse bir anlam taşır. Peki toplumun geneli için ne iyidir? Nedir en büyük genel değer? Erdem nedir?

Sofistler erdemi öğrettiklerini iddia ediyorlardı. Demek ki, diyor Sokrates, erdemin ne olduğunu biliyorlardı. Yoksa öğretemezlerdi. Kendisi bilmediğini kabul ettiği için erdemin ne olduğunu bilgelik hocalarına soruyor. Örnekler sayıyorlar, ama asıl sorular varsayım hep karanlıkta kalıyor.

"Dostluk nedir?" diye soruyorum. Bana, "Phaidon, Sokrates'in gerçek dostudur!" diyorlar. Yanıt değil bu. Dostluğun ne olduğunu bilmiyorsam Phaidon'un gerçek bir dost olup olmadığını nereden bileyim. Burada kavramı nesneye göre almıyorum, nesnenin (Phaidon) kavrama (dostluk) uyup uymadığını soruyorum. Dolayısıyla Phaidon'un tavrını tarttığım dostluk kavramı önceden verili olmalı. Yani nesneyi değerlendireceğim ölçü, nesnenin kendisinden alınamaz.

Burada Sokrates'in karşısına çıkan, insanın gerçeklikle olan kuramsal ilişkisi ile pratik, ruhsal ve özellikle de ahlaksal ilişkisi arasındaki önemli farktır. Kuramsal ilişkinin özelliği, kavramın nesneye uygunluğunun onunla saptanmasıdır. Bu ilişki en yüksek ifadesini bilimlerde, özellikle doğa bilimlerinde bulur. Sokrates, konusuna hakim olmaya değer vermekle birlikte doğa bilimlerinin kazandırdığı bilgiye -ki hele salt kendi için elde ediliyorsa- (eğer karşı değilse) kayıtsızdır. Daha önce onun Yunan doğa felsefesine karşı eleştirel tavrından söz edilmişti.[1]

Bu tavır, doğa yasalarında -eğer bilinebilirse, ki Sokrates bundan da kuşkuludur- ahlak yasası çıkarılamayacağı gibi dikkate değer bir varsayımdan kaynaklanır. Sokrates'e göre, doğayı bilme insanın ahlaksal yetkinleşmesine katkıda bulunmaz. Bir ağacı inceleyerek ahlaksal davranışlar için bir şey öğrenilemez. Böyle düşünmenin tipik bir sonucu olarak Sokrates doğada gezmeyi bile kesmiştir. Sokrates'in düşüncesi önceliği nesnelerin kurumsal olarak bilinmesine vermez. Onun düşüncesinin nesnesi insanın **pratik, ahlaksal** davranışıdır. Pratik davranış, bir bakıma kuramsalın karşıtıdır. Kuramsal davranışta düşüncelerimi ve kavramları nesneyle uyum içine sokmaya çalışırken pratik davranışta nesneyi düşüncelerime, hedeflerime ve kavramlara uydurmaya çalışırım. Pratik ilişki en açık ifadesini çalışma sürecinde bulur. Belki şimdi Sokrates emek üzerine, maddi, nesnel pratik üzerine de düşünmektedir, ancak gözlemlerinin odağında insanın pratik, ruhsal, ahlaksal davranışı bulunur. Ahlaksal davranış, kavramın nesneye göre değil de, bireyin ahlak kavramına göre yönlendirildiği ölçüde pratiktir.

Sokrates düşüncesini devindiren, insan davranışlarını değerlendirecek -o nedenle bizzat bu davranışlardan çıkarsanmayacak- bir ölçeğin bulunup bulunamayacağı, eğer varsa bunun nasıl bilinebilebileceğidir. Çünkü erdemin bilinmesi zorunlu olarak varsayılmalıdır. Ancak neyin iyi, haklı, yiğit olduğunu bilirsem, iyi, haklı, yiğit olabilirim. Neyin doğru olduğunu bilirsem, doğru olanı yaparım. Doğru olanı bilirsem, doğru olanı **yapacağım** da; çünkü kimse bile bile yanlış yapmaz, diyor Sokrates. Ona göre, tüm erdemsizliklerin nedeni erdemin ne olduğunu bilmemektir. Erdemin ne olduğunu bilmek, aslında erdemin ta kendisidir. Böylece Sokrates düşüncesinin çerçevesi kısaca verilmiş oldu.

Bu dikkat çekici adamın yaşamı daha çok yaşanan bir felsefeydi. Halbuki her filozof böyle değildir. Seneca, doğru yolu bilmek başka, o yoldan gitmek başka, diyor. Yol göstereden çok şey istemek olur bu. Sokrates ise, Seneca tipi bir filozof değildir. O, yaşamın ve felsefi öğretinin hayranlık verici bir birlik içinde olduğu insanlardan biridir.

Sokrates, 77. Olimpiyadın dördüncü yılında, yani İ.Ö 470/469 yılında, Atina'da doğdu. Atina'nın demokratik serpilme dönemiydi o sıralar. Bir heykeltraşın oğlu olan Sokrates baba mesleğini öğrendi. Bir süre heykeltraşlık yapmış ve bildirdiklerine göre meslekte epey ilerlemiş olmalı. Sonradan mesleği bırakıp, kendini felsefeye verdi. Anası ebeydi. Sokrates sonraları kendi etkinliğini anasınınkiyle karşılaştırmıştır. Anasının bebeklerin dünyaya gözlerini açmasına yardımcı olması gibi, o da gerçekliğin doğumuna yardım etmek istiyordu. Yöntemine Meotik (Yunanca maieuein = doğurma, Ç.N.) adı verilmesi de bundandır.

Sokrates, Attika'lı sitenin tam yurttaşıydı. Onun site sorunlarına aktif, ön planda, gözle görülür bir katılımını belgeleyen pek bir şey yok. Evet, belki generaller İ.Ö 406'da kazandıkları bir deniz savaşında denize düşenlere yardım etmemekten hüküm giyerken karara karşı tek oyu veren kişi olarak heyette yer alıyordu, Peleponez savaşlarına katılmıştı - kimi yiğitliğini över, kimi korkaklığından dem vurur-, Attika demokrasinin durumunu bir zamanlar eleştirdiği için kendisinden destek uman oligarşik zulüm egemenliğine yardımı reddetmişti, ama öyküler Sokrates'in felsefi yaşamını eksiksiz olarak vermekten uzak. Bu yaşam da, silenvari suratı da (Silenos diye iri yapılı, yassı burunlu, her zaman sarhoş yaşlı Satyros'lara deniyordu; Ç.N.) ilk başta komik geliyor. Komedi şairlerinin şiirlerinde ona yer vermelerine şaşmamalı. Zanaatı bıraktıktan sonra hiç bir işe girmedi. Sık sık pazar yerinde, Atina'daki spor salonlarını çevreleyen kutsal ormandaydı. Zamanı ve keyfi olan herkesle doğru bir yaşam üzerine konuşuyordu. Konuştuklarının kafasını karıştırmayı beceriyordu. Erdemli yaşamayı bildiklerini iddia edenlerin havası kısa sürede sönüyordu. Sözde bilgi, bilgisizliğin bilinmesine dönüşüyordu. İşinden başka bir şey düşünmeyen sadık Attika yurttaşları Sokrates'e herhalde hem değerli zamanını çar çur eden,

hem de geleneğin kutsadığı değerlerden kuşkuya düşen mızmızın, zıt düşüncelinin biri diye bakıyorlardı.

Bazıları elbette **Sokrates Soruları**'ndan etkilendi. Ortada bir göz boyama, olmadığını, soruların altında büyük bir bilgeliğin yattığını hissettiler. Delfi'li falcı Sokrates'in en bilge kişi olduğunu boşuna ilan etti. Çünkü Sokrates'in kendisi hiç bir şey bilmediğini söylüyordu. Bu kimseler Sokrates ile diyalog kurdular, Sokrates çevresini oluşturdular ve öğretmenlerini yücelttiler.

Öğrencilerince bir otorite olarak kabul edilse de, Sokrates hiç bir zaman öğreten biri olarak ortaya çıkmadı. O hep soran, arayan, öğrenen oldu. Bu onu bir mal sattıklarını öne süren ve bu yüzden para isteyen Sofistlerden ayırır. Sokrates, değil para armağan bile almıyordu. Eve cepleri boş dönüyordu. Karısı Ksantippe'nin işi zor olmalı. Ancak dostlarının yemek davetlerini geri çevirmezdi.

Sokrates'in hem bilge hem de nevi şahsına münhasır komik biri diye ünlenmesine yol açan nefsine inanılmaz ölçüde hakim olmasıdır. Ziyafetlerde şarap içmede kimseden aşağı kalmıyordu. Herkes masaların altında sızıp kalmışken o pazara çıkar ve felsefi konuşmalara girerdi: "Alacakaranlıkta durur, dalıp gider, bir şeylere kafa yorardı. Çözemedikçe oradan ayrılmaz, kafasında araştırarak öylece kalırdı. Öğlen olur, insanlar bu durumu farkeder, şaşırırlar, birbirlerine Sokrates'in sabahın köründen beri orada durduğunu, sürekli birşeylere kafa yorduğunu söylerlerdi. Sonra akşam, bazı İyonyalılar yemeğin üstüne biraz serinlikte için uyumak - mevsimlerden yazdı - biraz da bütün gece duracak mı diye merak ettiklerinden örtüleriyle birlikte dışarı çıkarlardı. O ise gün ağarana, güneş doğana kadar öylece dururdu. Sonra güneşe dua eder ve giderdi."[2] Elis'li Phaidon, Suriye'li falcı ve fizyonomist Zopyros'un Sokrates'in yüzünde güçlü bir cinsellik gördüğünü bildirir. Sokrates'in öğrencileri buna karşı çıkmış, ancak o Zopyros'un haklı olduğunu, ama kendisinin nefsine hakim olduğunu söylemiştir. Sokrates on yıllar boyu filozof yaşamını özgürce sürdürdü. Çoğu ona güldü, hatta ondan nefret etti. Diğerleri ise hayranlık duydu ve yüceltti. Ne var ki, 5. yüzyıldan 4. yüzyıla geçerken üzerine kara bulutlar çöktü. İ.Ö 399'da yargılandı. Dava sonucu zehir içerek ölüme mahkum oldu ve ceza infaz edildi.

Ne olmuştu? Perikles zamanında (İ.Ö 494–429) Atina kültürel ve ekonomik gelişiminin zirvesinde ve demokratik düzen hiç olmadığı kadar sağlamken siyasi güçler Sokrates'e pek aldırmıyorlardı. Tersine onu Atina'nın atraksiyonlarından biri olarak görüyorlardı. Peleponezya savaşı (İ.Ö 431'de başladı) ve hele Isparta'nın zaferi, Atina'nın kesin yenilgisiyle (İ.Ö 404) kentteki durum kökünden değişti. Askeri ve ekonomik iktidar devrilmekle kalmamış, demokratik düzen de yıkılmıştı. Isparta'lı komutan Lisander'in desteğiyle otuz tiran iktidarı ele geçirerek zalimane bir rejim kurdular. Tiranlar, siyasi karşıtlarından 1500 ünü öldürtüp mallarına el koydular. Aralarında Kritias da vardı.

Aralarındaki anlaşmazlıklar yüzünden egemenlikleri uzun ömürlü olmadı. İ.Ö 403/402'de Atina'lılar Thrasybulos önderliğinde demokratik düzeni yeniden kurdular. Yeni demokratik iktidarın çok zorlu sorunlarla karşı karşıya olduğunu düşünmek pek güç olmasa gerek. Savaş yitirilmişti ve zulüm döneminin anısı tazeydi. Atina'nın kurtuluşu ancak iç düzen ve güvenliğin sağlanmasıyla mümkün olacaktı. İdeolojik olarak geleneğe bağlı kalmaya çağırmaktan başka çare yoktu. Sokrates ise ahlak öğretisinde bu geleneği sorguluyordu. Çelişki ister istemez keskinleşiyordu. Sonunda Sokrates'in mahkum olmasına varan Atina'daki durumu tarihçi Theodor Gomperz güzel canlandırıyor. Sadık, çalışkan bir Atina'lıyı şöyle konuşturuyor: "Atina'yı görsen tanımazsın. Sokaklar boş, liman terkedilmiş! Hiç şaşma! Yenilgiler, donanmanın, sömürgelerin, haraçların yitirilişi bizi fakir, hem de umut fakiri bir halk yaptı. Mutlu yüzler görmek istersen Isparta'ya git. Ama elbette gururlu galibimiz kaderin efendileri, onların kutsal kuralları karşısında alçak gö-

nüllüdür. Orada Zeus bizim akılevvellerin ve Sofistlerin o çok sözünü ettikleri 'Girdap Kralı''nayerini terketmedi.Böyle hergeleler orada çıksa,sıradan bir'sürgünle'hemen kovalarlar. Bir de bize bak! Gençliğimiz ne kadar kustahlaştı, hiç bir kutsal değer kalmadı. Tüm bunların suçlusu yeni moda bilgelik hocaları. Ne var ki **Anaksagoras** bir insan ömrü önce tanrıtanımazlıktan yargılanmış ve kaçmıştı. **Protagoras** da öyle. Fakat en berbatı bize kaldı. Yaşlı **Sokrates** hâlâ faal, sanki sadık Aristofanes onun maskesini yirmi yıl önce düşürmemiş gibi. "Kurgu ürünü olan ama tarihsel tanıklıklara titizlikle bağlı kalan bu anlatım şöyle sürüyor: "**Bir tek** dil kahramanının bu kadar kötülüğü yapacağına inanmazsın. Kılı kırk yaran tartışma sanatı en incelikli genç beyinleri Lidya taşının demiri yonttuğu gibi çeliyor. Onları dinden soğutuyor, devlete düşman ediyor. Abarttığımı düşünüyorsun. O zaman beni dinleme, gerçeklere kulak ver. Uzun savaş yıllarında başımıza Siraküza'yı fethedip, Sicilya'yı işgale kalkışma gibi bir gözü karalıktan daha büyük felaket geldi mi? En iyi yurttaşlarımızdan binlercesini yitirdiğimiz bu akıl almaz cüretkarlıktan kim suçlu? Onun en sevgili öğrencisi **Alkibiades** tabi...

Alkibiades nasıl deniz egemenliğinizi yok ettiyse. Kritias kentimizdeki iç huzuru bozdu. Ruhsal yetenekleri eksiksizdi. Ancak bir de onları nasıl kullandığına bak! Sahneletilmeyen ama elden ele dolaşan "Sisifos" trajedisinde, tanrıya imanı tarih öncesinin akıllı insanları bulmuş diyor. İşte yaşamını böyle bir öğretiye adamıştı. Burada en feci halk düşmanıydı. Sürgüne gönderildi. Tesalya köylülerini efendilerine karşı kışkırttı. Tekrar geri döndü. Taraftarlarıyla birlikte fakir kentimizde sürdürdükleri yaşam ne korkunçtu! Bir daha soruyorum: Krition o temiz ilkelerini nereden aldı, o ve onun soyu? Hepsi de Sokrates'in "yoldaşları"idi... Genç Platon'u da unutma. O da Sofistlerin bir sevgilisidir ve anayasamıza, demos egemenliğine karşı boş sözler sarfediyor... Veya duymadın mı, **Ksenophon** yurduna hizmet edeceğine Pers tahtına göz diken Kyros'a teslim olmuş. O Kyros ki, Lakonya'lı düşmanlarımızın en hararetli destekçilerinden biridir. Ksenophon'u Delfi falcısına akıl sormaya ve onun izniyle düşmana gitmeye cüretlendiren kimdir sence? Elbette en yakın dostu, yüzünden hiç eksik olmayan sırıtmasıyla, silen suratlı, çok bilmiş kırsaçlı. Ona artık dur demenin zamanı geldi."[3]

Bu ortamda oluşan Sokrates'in aleyhindeki iddanamede şöyle deniyor: "Sokrates, devletin tanıdığı tanrıları tanımadığı, buna karşılık yeni şeytani varlıklar ortaya attığı için cezalandırılmalıdır. Gençliği bozduğu için de ceza verilmelidir. Cezası ölüm olmalıdır." İddianame kabul edildi. Sokrates elbette mahkemeden, hatta cezanın infazından kaçabilirdi. Ancak bu ahlaksal tavrının bütününe ters düşerdi. Etkinliğinin sorumluluğunu taşımak istiyordu.

Hegel, Sokrates'in ölümü için **trajik**, der. "Her iki tarafın haklı, ahlaksal güçleri gerçekten trajik bir noktada çarpışmış olmalı"[4] Atina'lıların yurdu kurtarma çabaları Sokrates'in doğruya ve gerçeğe ulaşma yönündeki kararlı uğraşıyla çelişti. Sonuç zamanın Atina'sındaki somut tarihsel koşullarda ancak trajik olabilirdi. Ne var ki, Hegel'in görüşü **somut politik** bir değerlendirmeden yoksun. Sokrates davası kuşkusuz **politik** bir dava. Hedef -ki, her ne kadar Attika demokrasisinin krizi böylelikle engellenememişse de hedefe ulaşılmıştır- Sokrates çevresindeki antidemokratik, özellikle de aristokrat güçlerdi. Dava, Atina'nın eski anayasasına ve tanrılarına saygıyı, itibarı arttırmalıydı. Kuşkusuz Sokrates ve taraftarları bunlara inanmak istemiyorlardı. Gene de, Sofistleri ele alırken gördüğümüz gibi, demokratik düzene yalnız aristokratlar değil, demokrat bilgelik hocaları da eleştirel yaklaşabiliyor.

Atina'lılar öğrencilerinin yaptıklarını ustanın öğretisine mal ettiler, onu bu yüzden mahkum ettiler. Sonraları felsefe tarihçileri de Atina'lılar gibi hüküm düşmüştür. Sokrates'in öğretisine aristokrat ve idealist dendi. Halbuki Sokrates'in öğreti ve yaşamı birleştirdi-

ğinden kimsenin kuşkusu olmadığına göre, onun kişiliği ve siyasi düşünceleri de aristokrat olmalıydı.

Varılan bu sonuca katılmak mümkün mü? Her şey bu görüşü desteklese, ya da tamamen karşı olsa işler çok kolaylaşırdı. Ama durum böyle değil. Görüşü destekleyen, Sokrates'teki entellektüalizm eğilimi. Bu da hiç bir şey bilmediğini kabul etmesiyle sınırlı. Sokrates'i en çok etkileyen birey ile toplum arasındaki çelişkiydi: İnsanlar günlük işlerinde amaç ve araç ilişkisini açıkça görüyor veya görmek istiyorlar. Zanaatçının bilgeliği bunun bir kanıtı. Ancak devletin ve bireyin genel ve en yüce meseleleri için aynı şey söylenemez. İnsanın tekil eyleminde bilgisizlik ve başarısızlık ruhsal açıklık ve akılla aşılırken, aynı şey tüm toplumun yönetiminde ve bir bütün olarak bireyin yaşamında gözlemlenemez. Burada genelde egemen olan duyguların kendiliğindenliğidir. Halk Meclisinde duyguları istediği gibi çekip çeviren kazanmaz mı? Bütünün yönetimine ve kişisel yaşama duygular değil, akıl egemen olmalıdır. Akıl ise, en yüce hedefleri ve onlara ulaşacak araçları bilmektir. Her şeyin başında akla varmak gelir.

Sokrates'in aristokrattan çok pleb yaşamı, zenginliği hor görme, duygularına gem vurma ve öğretisinde şimdi gireceğimiz diğer konular varılan sonuca karşıdır. Sokrates'e ait yazılı bir veri yok elimizde. Onun hakkındaki bilgimizi çağdaşlarına, öncelikle de Platon ve Ksenophon'a borçluyuz.[5] Nesnel bir belge sunmak için ne kadar iyi niyetli olunsa da öznel yorumlardan tamamen kaçınılmaz. Başka bir güçlük de Sokrates'in olumlu bir felsefi sistem geliştirmemiş olması. Daha çok felsefe yapmayı öğretmiştir. Kant, felsefeyi değil, felsefe yapmayı öğretmek istediğini vurgular. O,bu isteği dile getirmeden çok önceleri, Sokrates köktenci bir kararlılıkla bunu uyguluyordu. Hegel, felsefeye başlayan birinin "bir maddenin eterinde yıkanmak için" Spinoza'da karar kılmasını isterdi. Ona şunu ekleyerek katılmak mümkün: Aynı kişi Sokrates sorularında da derine inmelidir.

Sokrater düşüncesinin özgüllüğüne armanın en kolay yolu bence onun bir yanda Anaksagoras'a öte yanda Sofistlere karşı tavrını açıklığa kavuşturmaktır.

Anaksagoras'ın dünyayı aklın yönettiği tümcesi Sokrates'i çok etkilemişti.[6] Ancak Sokrates'e göre **akıl** yalnızca **anlamlı, amaca uygun faaliyette** ifadesini bulabilir. Anaksagoras'ın mekanik - nedenci bakışı doğanın amaca uygun etkinliğini dışlar. Sokrates için ise doğanın amaca uygun etkinliği bilinemez. Sonuç olarak felsefi düşünce insana en yakın, amaca uygun faaliyete yönelmelidir: Kendi **insanı faaliyetimize**. Bu faaliyette akıl varsa, doğa bilgisi de bu faaliyetten payını alacak, akıllıca olacaktır, yoksa kendi nesnesinden değil. Ama zaten sorun insan yaşamının anlamlı, amaca uygun, yani akıllıca biçimlenmesidir. İlk bakışta bu böyle gibi. Sokrates'in başlangıçta kısaca değindiğimiz zanaatçı ve sanatçıların faaliyetine değer vermesi kanıtlıyor bunu.

Ancak **birey** ile bireylerin toplamının, yani **toplumun** faaliyeti arasındaki, tekil ile genelin arasındaki çelişkiye bakınca bu hüküm hemen sorunlar çıkarıyor. Zaten Sokrates'in büyüklüğü sitede oluşan krizi açıkça görmesinde ve site yurttaşlarının tekil olarak akıllıca görünen faaliyetlerinin toplamının hiç de genel ve uyumlu bir akılda birleşmediğini farketmesinde. Sokrates'in ana inançlarından birine göre, **kimse bilerek kötülük** yapmadığından, sorun daha da keskinleşiyor. Bunun olumlu ifadesi, insanın özü itibarıyla iyi olduğu, her zaman kendisine iyi, anlamlı, çıkar ve amacına göre akıllıca görünen şeyleri yapmaya çalıştığı. Kimse kendi isteğiyle kötülük yapmaz herkes iyiye ulaşmaya çalışır. Gene de yaşam kötülüklerle dolu. Bu çelişkinin nedeni ne? Sokrates'e göre, **bilmemek**. İnsanlar kendileri için neyin iyi, neyin arzulanır olduğunu bildiklerini sanıyorlar. Tutkular onlara bu sözde bilgiyi dikte ettiriyor. Halbuki tutkular kalıcı olmadığından kötü bir akıl hocası. Bireye bir an iyi görünenin yaşamın bütününe bakınca, hele tüm bireylerin yaşamına bakınca aksi bir görünüm verdiği ortaya çıkıyor. Felsefe yapmak -ki eğer bir

anlamı olacaksa- iyinin ne olduğunu sormak demek; bireye herhangi bir anda ve durumda görüneni değil; genel, zorunlu ve kalıcı olanı sormak. Bu sorunun önkoşulu ise iyi, haklı, yiğit gibi kendinden menkul sözde bilginin yadsınması, bilgisizliğin bilinmesidir.

İşte bu noktada Sokrates Sofizmle doğrudan çelişir. Belki Sofizmin felsefede bir dönüm noktası olarak insanı felsefenin odağına oturtması Sokrates'de de belirgindir ve Atina'lıların Sokrates'i sofist saymaları rastlantı değildir. Ancak Sokrates erdem hakkında genel geçerli bilgi ister. Sofistler görecilikleri nedeniyle bu isteğe cevap verememişlerdir. Sözde bilgiyi yadsımaya bile varmamışlardır.

Sokrates'ın sofistlere saldırısındaki sertliğin nedeni böylelikle anlaşılabilir: Sofistler genel geçerli bir erdem kavramı olmadan erdem öğrettiklerini iddia ettiklerinden yalancının dik alasıdırlar.Böyle bir kavram ise bireyin ve sitenin sorunlarını çözmek mutlaka gereklidir.

Sokrates felsefesini niteleyen pratik düşünce kuramsal görüşe tamamen uyar: Genel geçerli haklılık, yiğitlik ve iyilik kavramlarım yoksa, hiç bir tavrı haklı, yiğitçe veya iyi diye değerlendiremem. Felsefenin görevi bu kavramları bulmaktır. Bir kere bulunca da tüm pratik sorunlar aslında çözülmuş olacaktır. Çünkü kimse kendi isteğiyle veya iyiyi bilmesine rağmen kötülük yapmayınca, herkes doğru olanı yapınca, ya da onu sadece bilse bile, erdem üzerine genel geçer bilgi erdemin kendisi olacaktır. Ahlakta kötücül akılcılık bundan daha uç bir ifade bulamaz. Ancak şimdi asıl sorun felsefenin görevini yerine getirememiş olması ve Sokrates'ın hiç bir zaman çözüme sahip olduğunu iddia etmemesidir. Tersine ısrarla vurgular: Bir şey biliyorsam, hiç bir şey bilmediğimdir. Belki bilgisizliği **bilmek** kendi bilgilerinin bir hiç olduğunu bilmeyen sofistlerin sözde bilgisinden daha ileridir, ama bu da çözüm değil, çözümün bir önkoşuludur.

Sorun çözülmedikçe, çözüme ulaşma çabası en yüce erdem olarak kalır. Böylelikle Sokrates yaşamında hep erdemli olmuştur, çünkü kendini tamamen sorunun çözümüne vermiştir.

Sokrates'ın ana sorusu da bu yüzden şudur:**Erdem hakkında genel geçerli bilgiye nasıl ulaşılabilir?**

Onun yanıtlama çabalarına girmeden soruyu koyuşu ile aleyhindeki dava arasındaki ilişkiyi bir kez daha kuralım. Değinildiği gibi, Attika tanrılarına hakaret de suçlamalardan biriydi. Platon ve Ksenophon, Apologilerinde bu iddiayı çürütmek için epey çaba harcadılar. Elbette Sokrates, Demokritos gibi bir tanrıtanımaz değildi. Gene de Atina'lıların haklı olarak çekindikleri patlayıcı bir güç barındıran sorularında dine karşı bir eğilim vardı.

Her din bireye şöyle ya da böyle davranmasını söyleyen emirler içerir.Dinsel ahlak kurallarının akılcı bir gerekçesi olması gerekmez. Tanrılar emreder, insan inanmak ve boyun eğmek zorundadır. Sonraları Spinoza, din bilgiyi değil itaati hedefler, diyecektir. Din düşüncesi insana değişik biçimlerde bildirilir. Elbette tanrıların ne istediği üzerinde insanların farklı düşünceleri vardır. Ama insan davranışlarının sonucunda tanrıların ne istediği görülecektir. Sokrates felsefeyi bu alçak gönüllü dinsel havada yapmaz. Onda çelişkili demeyeceksek, başka bir hava hakimdir. Kesin, genel geçerli bilgi istenmektedir. Bu bilginin bilinmediği saptanır. Mantık'e, yani dış belirtilerden tanrıların isteklerini okuma sanatına taviz vermişse de, onun temel tavrını niteleyen, genel geçerli ahlak kavramlarını ne Olymp'ın tanrılarında ne de "Girdap **Kralı'da aramayışıdır. Aranacak tek yer insanın eylemi, kendi bilincidir. Kendini bil!**Erdem yalnızca insanın eylem ve davranışında ifade bulur. Eylem ise ancak amacını, anlamını, hedefini biliyorsa erdemlidir. Erdemli eylem,bilinen bilinçli eylemdir. Bilmek, erdem için en önde gelen koşul, bilmemek en kötü düşmandır. Bilerek haksızlık yapmak -çünkü bu ancak istisna olabilir- bilmeden erdemli davranmaktan her zaman iyidir.

Sokrates düşüncesinin ana sorusuna dönelim. Sokrates'in erdem hakkında genel geçerli bilginin ne olduğunu sorduğunu, buna nasıl ulaşmaya çalıştığını bize bildiren Aristoteles. Ona atıfta bulunmak rastlantı değil. Belki Platon ve Ksenophon bize daha çok bilgi vermiştir. Ama Ksenophon felsefi bir kafa değildi. O nedenle onun Sokrates'in gerçek felsefesi üzerine görüşlerine pek güvenemeyiz. Platon ise birinci sınıf bir filozoftu. Sokrates Soruları üzerine hemen düşünmeye başlamıştır. Öyle ki neyin Sokrates'e neyin Platon'a ait olduğuna karar vermek güçtür. Platon'u ele alırken daha ayrıntılı olarak göreceğimiz bu düşünceyi sürdürme olgusuna tipik örnek, Sokrates'in, Achilles yiğittir demenin önkoşulunun genel yiğitlik kavramı olduğu sorusunun genel düşünce ve kavramların önceden var olduklarını öne süren nesnel idealist görüşe dönüştürülmesidir.

O nedenle ciddi, nesnel bilgiyi göz önünde tutan bilge Aristoteles güvenilir bir kaynaktır. Ayrıca nesnel idealist öğretinin Sokrates'e yabancı olduğuna tanıklık etmiştir.

Aristoteles, Sokrates hakkında şöyle yazar: "İki konuda Sokrates'e hak verilmelidir: 'Üzerine giderek' kanıtlama ve genel tanımlama -ve her ikisinde de söz konusu olan bilimin kaynağıdır.[8] "Sokrates ayrıca ahlaki konularla da ilgilenmiştir -yani sırf bir bütün olarak doğayla değil-, onlarda genelı aramış ve düşüncelerini ilk olarak tanımlara yöneltmiştir."[9]

Burada önce Aristoteles'in genelı arama ve tanımlama ile ahlak arasında saptadığı yakın ilişki ilginçtir. Ahlak sorunlarının mantığı gereklı kılan unsurlardan biri olduğu görüşü bugün özellikle olgucu tarikattan filozoflar arasında neredeyse tamamen unutulmuştur. Sokrates genelı "ahlakı konularda" arar. Genelı ise ancak **nesnel geçerliği olan bir kavramımız** ve tanımlarımız varsa bilebiliriz.

Peki, kavram ve tanımlara nasıl ulaşacağım? Sokrates'in bunlara nasıl ulaşmaya çalıştığına bütün dikkatimizle eğilmeliyiz. Çünkü söz konusu olan çağ açmış **Sokrates yöntemidir.** Karakteristik özellikleri şunlardır:

1- Kavram arandığı için, sofistler gibi ders veren birinin monologu baştan dışlanır. Kavram ancak öğrenenlerin diyalogunda dile gelen ortak arayışla bulunabilir. Sokrates diyalogunda söze ortak olanların arayan hem öğrenen olduklarından eşit haklara sahip oldukları varsayılır Sokrates, öğrencilerine bildirimde bulunan bir tanrı değil, hemcinsleriyle birlikte gerçeği arayan insandır. Eşit hakka dayanan bu demokratik ilişkide Sokrates'in önder olması, arama hedefini en açık, en sağlam biçimde göz önünde tutmasından ve sorularıyla konuyu deşerek hedefe en aktif biçimde ulaşmaya çabalamasından kaynaklanır. Sokrates konuşma yönetmede usta olmalı Platon, Sokrates diyaloğunu geliştirerek bugünün bile en yüksek estetik beğenisine hitap eden bir sanat biçimi haline getirdi.

2- Sokrates diyaloğu iyi, haklı, dinine bağlı, güzel, yiğit gibi değişik kavramlar üzerine alışılmış görüşlerden yola çıkar. Bunları önyargısız tartmak gereklidir. Hiç bir tümce bir şüphe süzgecinden geçirilmeyecek kadar doğal ve genel geçerli değildir. Yani tartışmaya açıktır. Tersine hiç bir iddia doğruluk derecesini bulmaya yönelik ciddi bir analizi gerektirmeyecek kadar saçma değildir. Sokrates'i coşkun bir ciddiyet düşkünü diye övmeleri boşuna değildir.

3- Sokrates, eleştirisiz, kendinden emin düşüncenin, önyargının şiddetli bir hasmıdır. Bununla ve buna dayanarak büyük sözler etme, kendini beğenmeyle çarpışırken alay silahını kullanır. Bunda bilmemenin alçak gönüllülüğü de, açıklanan düşüncelerin temelinde nesnel geçerli bir kavram olmadığının bilinmesinin beslediği inanç vardır. O nedenle sürekli göreli düşüncenin yadsınması Sokrates'in ana ilgi alanıdır. Onda kendisini diyalektiğin kesin hazırlayıcısı yapan yadsımanın muazzam gücü vardır. Sokrates'in sorularıyla mağrur düşünce güneşteki kar gibi erir. Geriye şaşkınlık ve bilmemenin bilinmesi kalır.

4- Kavram belirlemelerine varmak için Sokrates iki yoldan gider: Bir, ahlaki durumları birbirleriyle karşılaştırır ve genel kavram belirlemelerini buradan turetmeye çalışır. İki, kullanılabilir belirlemelerden yola çıkarak, bunların betimlenen tekil durumların ortak özelliklerini yakalayıp yakalamadıklarını, ne derecede kavradıklarını, belirlemede bir genişleme veya sınırlamanın gerekli olup olmadığını tartar ki, ortak özellikler gerçekten tanımın içeriğini oluştursun.

Sokrates yöntemi hakkında bir fikir vermek için Ksenophon'un not ettiği kısa bir konuşma verelim. Konu, haklılık kavramı: Euthydemos, Sokrates'e soruyor: "Haklılık üzerine görüşleri sayabileceğimden şüphen mi var? Ulu Zeus, haksızlık üzerine olanları da! Her gün istemediğin kadar görüyor ve duyuyorsun." Sokrates ona döner ve "Şuraya bir H, bir de S yazalım' Haklı düşünceden kaynaklandığını gördüğün davranışları H'nın altına, haksızlıkları da S'nin altına yazalım!"der. "Gerekliyse buyur". Sokrates yazar ve "Şimdi yalanı nereye koyacağız?" "Elbette haksızlığın altına" "Aldatmaya ne dersin?" "Bu da oluyor" "Nereye ait?" "Aldatma da haksızlığın altına" "Kötü muamele?" "Aynen" "Esir etmek" "Hiç farklı değil" "Bunların hiçbiri haklılığın altına girmez, değilmi sevgili Euthydemus?" "Aksi düşünülmez bile!" "Peki,komutan seçilen biri haksızlık içindeki düşman bir devleti esir alırsa ne olacak? Bu adamın haksızlık yaptığını mı söyleyeceğiz?" "Hayır, asla" "Onun daha ziyade haklı olduğunu saptamayacak mıyız?" "Elbette " "Savaş hileleriyle aldatırsa?" "O zaman da haklı" "Düşmanlarının malını yağmaladığını düşünelim, o zaman da haklı değil mıdır?" "Kuşkusuz, ama başta senin sorunun yalnızca dostlar arasındaki ilişkiyi ele aldığını düşünmüştüm." "Buna göre haksızlığa yazdığımız her şeyi haklılığın altına geçirmemiz gerekmez mi?" "Görünüşe göre öyle" "Bu durumu şöyle tarif etsek: Savılan davranışlar düşmana karşı haklı, dosta karşı haksızdır, hatta onlara karşı olabildiğince dürüst davranmak gereklidir. Anlaştık mı?" "Evet." "Şimdi, ordusunun cesaretinin kırıldığını goren bir komutanın, yardım geliyor, gibi yanlış bir iddiayla onları sınmışlıkten kurtarırken yaptığı aldatmacayı nasıl değerlendirelim?" "Haklı bir tavır bence" "Bir örnek daha! Birinin çocuğu ilaç almak zorunda. Ama almak istemiyor. Babası bunun üzerine ilacı yemek gibi veriyor ve bu aldatmacayla çocuk iyileşiyor Bu aldatmaya nasıl bakmalı?" "Bence bu durumda deminki gibi". "Yani dostlara karşı da her zaman dürüst olmak gerekmiyor diyorsun?" "Evet, elbette. Gerekirse savımı değiştirmeliyim." "Bu, yanlış bir iddiada bulunmaktan daha iyi. Ayrıca hiç gözden uzak tutmamalı, dost aldatmacadan zarar gördüğünde, arzusuna karşı hareket eden mı, yoksa isteyerek öyle davranan mı daha büyük haksızlık yapmıştır?" "Ah, sevgili Sokrates, kendi yanıtlarıma da güvenmiyorum artık."[10]

5- Sofist görecilığın kararlı bir karşıtı olan Sokrates ahlaki değerlendirmelerin göreliliğine büyük bir dikkatle eğilmiştir. Nesnel geçerli genel kavramı en kararlı biçimde arayan biri öncelikle erken genellemelerden kaçınır. O yüzden sonuçta Sokrates'de her şey havadadır. Gerçeği doğuramadığından kendini doğumu kolaylaştırmakla sınırlar. Erdemi bilme çabaları, düşüncesinin çıkış noktasının ne aşkın tanrılar aleminde ne doğada, insanın kendi bilincinde olması ölçüsünde dinsel ve doğacı ahlağa zıt düşer Akılcı, ahlaki düşüncesi sofist görecilığı aşan genel geçerli kavramlara yöneldiği ölçüde sofist erdem hocalarının karşısındadır.

Yüzyıllar boyu etkin olan dinsel ahlak gerekçe aramaz Herakleit'ten Feuerbach'a kadar doğalcı ahlak temellendirmesinin etkili olduğu belirtilmişti.Şimdi bunu belgeleyeceğiz. Sokrates ile ahlağın temelinin insanın bilincinde olduğu şeklinde bir ahlak temellendirmesi tipi başlar. Ahlak düşüncesinde Kant'a kadar uzanan bir akımın başlangıcıdır bu.

Sokrates'ın yaşamı ve öğretisi bir çok iz bıraktı. Mirası çeşitli biçimlerde sürdürüldü. Sürdürenlerden ve aynı zamanda onu aşan Platon'dur Felsefesine daha sonraki yazılarda eğileceğiz. Burada Sokrates Soruları ilk nesnel idealizm sistemine doğru geliştirilecektir

Sokrates mirası,başka yönde kısmen Platon'a karşı,Sokrates'in ismini taşıyan okullarda sürdürülür. Sokrates Okulları ismi tam değildir. Burada geliştirilen felsefi görüşleri ancak yaklaşık olarak verir. Onları Sokrates Okulları olarak niteleyen, Sokrates'e atıfta bulunmaları, felsefenin hedefini mutluluğa ulaşmak isteyen bireyin uyması gereken ahlak ilkelerinin temellendirilmesinde görmeleri, bu temellendirmede insan bilincini çıkış noktası almalarıdır. Ama bunun ötesinde görüşleri asıl Sokratçılıktan sapar. Yalnız sofist ve diğer Sokrates öncesi düşünceleri aldıklarından değil, erdemli yaşamın nasıl olacağına olumlu yanıtlar verirler ve Sokrates'ın o çok korktuğu tek yanlılığa düşerler. Tek yanlılık zorunlu olarak okullar arası çelişki doğurur. Diogenes ve Aristippos burada uç noktaları oluştururlar.

Sokrates Okulların tek tek ele alalım. Dört okul vardır: Elis - Eretria, Megara, Kinik ve Kirene okulları. **Elis-Eretria Okulu** da dikkate değer yeni düşünceler doğmamıştır. Aslında burada yalnız Sokrates'in sadık bir öğrencisi ve yakını olan, Platon'un en önemli diyaloglarından birini adadığı Phaudon'un etkinliği kayda değer.

Megara Okulu daha ilginçtir. İsminden de anlaşılacağı gibi bu okul Megara'dadır Başında Eukleides (İ.Ö 450/380) -daha sonra yaşayan ünlü geometrici ile karıştırılmamalıbulunur. Megara'lıların en dikkat çekici yanı Sokratçılıkla Eleacılığın bir sentezine ulaşma çabalarıdır. Eukleides'in yazılarında şunları görürüz: "Varlık birdir, ondan başka hiçbirşey yoktur. Ne var oluş, ne yok oluş, ne de herhangi bir hareket" "İyi olan birdir, yalnızca değişik isimler taşır: Anlayış olur, tanrı olur, ruh olur vb. Onun zıddı hiç bir şey yoktur"[11] Eleacılık ile Sokratçılığın, **bir varlık** ile bir iyinin sentezlerine nasıl ulaşıldığını somut olarak anlatmak için elimizde Megara'lılar üzerine çok az tanıklık var. Ama kuşku yok ki, sorunun böyle konuşu Platon düşüncesinde belirleyici bir rol oynayacaktır. Platon'un Megara'lılarla ilişkisi tartışma götürmez.

Şimdiye dek yer verilen yazılardan Megara'lıların söz ve nesne ilişkisi üzerinde, yani sözlerin birbirleriyle ve nesnelerin birbirleriyle ilişkisi üzerinde düşündükleri ortaya çıkıyor. Megara'lılar, özellikle de **Eubulides** (İ.Ö 3/4 yüzyıl) mantık tarihine, sözlerin görünüşte doğru ilişkilerini nesnelerin ilişkileriyle karşılaştırmalarıyla geçmişlerdir. En ünlü çıkarsamalarından: "Yalancı: Eğer 'yalan söyluyorum' dersen ve bu doğruysa, yalan söylüyorsun. Yalan söylediğini söyledin, ama bununla doğru söyluyorsun; yani yalan söylüyorsun. "Boynuz: İnsan bir şeyi yitirmezse, ona sahıptır. Boynuzlarını yitirmedin, öyleyse boynuzlusun".[12]

Ahlak tarihi açısından en önemli düşünceleri Kinikler ve Kirene'liler geliştirmişlerdir. Kinik düşünceler krallık Roma'sına kadar uzanır. Kirena düşünceleri tüm geç-antikte silinemiyen Epikürizmi içerir. Elbette değişen koşullar karşısında bu düşünce motiflerinin de biçimleri ve toplumsal işlevleri değişmiştir.

Sinizm sözüne bugün bile rastlıyoruz. Genel geçerli ahlak ve görgü kurallarına açıkça ve bilerek aldırmayan, onları alaya alana sinik denir. Bugün belki sinizmden kasdettiğimiz Kinıklerin öğrettikleriyle bağdaşmıyor. Ama aradaki bağ göz ardı edilemez: **Kinik Okulu** çizgilerinden biri kuşkusuz antık medeniyetin eleştirisiydi.

Bu Sokrates okuluna neden Kinik dendiği üzerine söylenenler şunlar: Bu isim bir zamanlar Kynosarges Gymnasium'undan türetilmiş. Atina'da Atina'lı olmayanların gittiği bu jimnastik salonunun ve Kinik okulunun başı **Antisthenes**'dir (İ.Ö 445-365). Trakya'lı bir kadın kölenin oğludur, yani Atina'nın tam yurttaşı değildir. Kimisi de okulun adını kyon = köpek sözcüğünden türetir. Sinop'lu **Diogenes** (İ.Ö 324'e kadar) kendini böyle adlandırdı. Köpek olarak insandan daha mutlu yaşadığını, doğaya daha uyumlu olduğunu anlatırdı. "İnsanların yaşamı yumuşaklıkları yüzünden **hayvanlarınkinden** daha mutsuz".[13]

Kinikler genelde sofist ve Sokratçı gelenekleri sürdürdüler. Düşünceleri öncelikle doğanın bilinmesinden çok, ahlaksal bir yaşamın temellendirilmesine yönelmişti. Antisthenes'de belki adcı(nominalist) ve dil felsefesiyle ilgili bazı kayıtlar buluruz: "İnsanları görüyorum, ama insanlığı göremiyorum. Atları da görüyorum, ama atlığı göremiyorum." "Eğitimin başı sözcüklerin incelenmesidir"[14]. Diogenes'de ise kararlılıkla dile getirilmiştir: "Müzik, geometri, astronomi, vs. ile uğraşmanın hiç gereği yok. Hepsi boş, gereksiz şeyler "[15] İlginç olan Kinıklerin medeniyet eleştırilerini köktenci bir biçimde sürdürmeleridir. Eleştirinin odağında para yer alır. Diogenes'i dinleyelim: "Para kazananlar her zaman ondan yarar görmez. Tersine para, yoksulluğa nazaran daha zararlı ve olumsuz olabilir, en azından para sahipleri anlayışsız olurlarsa. Çünkü o zaman öncelikle nasıl daha çok yararlanayım, durumumu en ıyi şekilde nasıl düzenliyeyim diye çaba göstermeyeceksin. Para, toprak, köle, hayvan, gemi ve ev edinme hırsı anlayışın üzerine çıkacak, seni köle edecek. Tüm yaşamın boyunca hiç bir yarar sağlamadan boşuna kaygılanacak, boş bir uğraş ve sürekli endişe içinde olacaksın. Kuşları, diğer hayvanları görmüyor musun? İnsanlara göre ne kadar dertsiz ve mutlu yaşıyorlar. Daha sağlıklı ve güçlüler. Hepsi de olabildiği kadar yaşıyor. Halbuki ne insanlar gibi elleri, ne de akılları var. Fakat tüm bu olumsuzluklar dengeleyen bir olumluluk var: **Hiç mukleri yok**.."[16]

Sonraları Bion (İ.Ö 3. yüzyılın ılk yarısı) özel mülkiyet, meta üretimi ve para ekonomisine kaçınılmaz olarak bağlı olan yabancılaşma görünümlerini benzer biçimde eleştirecektir. Cimri bir adam hakkında şöyle der: "O, mala sahip değil, mal ona sahip".[17]

Kinikler, mülkiyet, zenginlik ve para eleştirisini en uç noktalara vardırırlar İnsan verimliliğine kadar uzanırlar. Prometheus mitini ilginç yorumlayışlarında da görülebilir bu: Zeus, derler, Prometheus'u haklı olarak cezalandırdı. Yani, insana ateşi, dolayısıyla sıcaklık ve ışığı getirdiği için. Çünkü böylelikle insana yumuşama, en büyük sefaleti getiren aşırı zenginlik, lüks, aşırı zevk yolu açıldı.

Kınık saldırıların ana hedefi **zevktir**. Zevkle mücadele, der Antısthenes, "büyük güç ıster.Bu da en çok zevkten uzak durmakla kendini gösterir. Çünkü tamamen zevke teslim olmadan onunla ilişki kurmak ve sürekli sınanmak mümkün değildir. Büyusuyle bızi bır kere yenip, efendımız olduğunda sopasıyla hafifçe bir dürtmesıyle domuz ahırına gireriz, oraya kapatır bizi. İnsan artık o andan itibaren domuz ya da kurt olarak yaşar. Kimisi zevk egemenliğinde iki yüzlü, yozlaşmış yılan, her türden solucan olur, ona hizmet eder. Hep onun avlusuna gelir, kıvranır ve onu yüceltir. Bu arada sayısız boş çabalara gırerler. Zevk bir kere efendileri oldumuydu, onları en iğrenç uğraşlara yollar. Zevk ve yorgunluğa karşı bu sert ve acayıp kavgaya kalkıştım. Ama mutsuz insanlardan bunu anlayan yok. Onlar yalnızca zıplayan, koşan, danseden kölelerden anlıyor."[18] Antısthenes devam ediyor: "Aphrodite'yle karşılaşsaydım onu vururdum. Çünkü güzel ve yetenekli kadınları bizden kaçırdı. Aşk, doğanın bozulmasıdır. Ona yenık düşen mutsuzlar, bu hastalıklı tutkuyu ilahi bir şey görüyorlar."[19]

Varlık, para, lüks, yumuşaklık, zevk eleştirisini hem aristokrasi hem de demokrasiye yönelen sert bir **devlet ilişkileri** eleştırısı tamamlar: "Halktan insanlar beylerden daha vicdanlı. Çünkü onlar kötülük yapanları temızler, öbürleri ise suçsuzları." "Halk oylamasıyla eşekleri at ilan et! Neden olmasın? Komutanlarınızın da bir şeyden anladıkları yok, yalnızca seçildiler."[20]

Politikaya karşı nasıl tavır almalı sorusuna Kinikler, "Ateşe karşı olduğu gibi", derler, "Yanmamak için çok yaklaşmamalı, donmamak için çok uzak kalmamalı."[21]

Kinik eleştıri ütopik toplumsal görüşleri desteklese de asıl konu genelde kriz içindeki dış ilişkılere karşı gelişen bir iç dirençti. Burada toplumsal yaşamdan içe doğru bir geri çekilme başlıyor.

Mülk, para, lüks, zevk gibi tüm kötülüklerin kaynağından kurtuluş ancak aklını kullanmayı öğrenen için mümkün. "Ya aklın olacak ya da bir ipin"[22]. Aklını kullanmak ise medeniyetin kötülüklerine sırt çevirmek,salt doğal gereksinimlerini karşılamakla uğraşmak, hayvanlar gibi doğaya uygun yaşamakla olur. Diogenes'in fıçısı kinizmin simgesidir.

Kinıklerın diğer görüşleri de medeniyet karşıtı bir anlayış ve doğaya dönuşle birleşir:

1- Kinikler, sofizmde de karşılaştığımız eşitlik düşüncelerini sürdürürler. Her insan doğası itibarıyla eşittir. Köleler ile özgürler, Helenler ile barbarlar arasındaki fark yapaydır ve eleştirilmelidir. Diogenes, "Tek doğru devlet düzeni, dünyanın düzenidir" der. Dünya düzeni burada doğanın düzeni, evrendir (kosmos). Diogenes göründüğü kadarıyla sozcüğün tam anlamıyla kozmopolittir. "Ben bir dünya vatandaşıyım".[23]

2- Kinıkler yorucu bedensel ve ruhsal **emeği** yüceltirler. Emek, doğal bir gereksinimdir. Asla zenginlik üretmek için bir araç değildir. Ancak Kınıkler emeğin anlamlı ve ruhça zengin kişiliğin ve başka kişiliklerle ve nesnelerle ilişkı zenginliğinin kendı kendını üretme eylemi olduğu düşüncesindençok uzaklardadırlar.Münzevi (asketik) temel tutumların sonucu muhalifin (Antıpode) çalışması tembellik, her türlü erdemsizliğin başı, lüks yumuşama olarak görülür. Çalışanın zevkı kaçar, yanı tüm kötülüklerin kaynağı kaybolur. O nedenle de çalışmak iyidir.

3- Aynı şey yoksulluk için de geçerlidir. Ahlaksızlığın nedenini zenginlik olarak gören, yoksulluğu över. O yüzden bır tek zavallı yoksulun bile bır trajedının kahramanı yapılmaması utanç vericidir. Aklını doğru kullanmak isteyen için yoksulluk en ıyi önkoşuldur. Aklını iyi kullanırsa da yoksul kalır. Böylece zenginliği ister istemez çevreleyen tum erdemsızliklere sırt çevirir, zenginlığin egemen medenıyetinın bastırdığı özgürlüğe kavuşur.

Kinizmde kuşkusuz yoksulların egemen kriz durumuna tepkisi dile gelir. Ancak bu tepki toplumsal ilişkiler yerine öznenin, onun irade ve düşüncelerinin değişmesini hedefler. Kiniklerin önemli ölçüde olumsuz, soyut ahlak anlayışı ve tek yanlı, içeriksız özgurluk kavramı, yine tek yanlılık ile nitelenen Kirena'lıların anlayışlarıyla taban tabana zıttır. Kiniklerde zevk en büyük kötüluk iken, Kirena'lılardan en buyuk varlıktır.

Kirena Okulunun başı Kirena'lı **Aristippos**'tur (İ.Ö 435-355). Bu okulun temel çizgısi **Hedonizm**'dir (zevkçilik, hazcılık). Zevk, maddi ve manevı haz, eğlence (nSon) insan davranışının motifi ve hedefidir. Hazcılık, Eudemonizmin (mutçuluk) mutluluk öğretisinin özgul bır bıçımidir. İnsan varlığının hedefinin mutluluk olduğunda, felsefenın mutluluğun ne olduğunu ve ona nasıl ulaşılacağını bulması gerektığında Sokrates, Kinikler ve Arıstippos anlaşır. Fark sorulara verilen yanıtlardadır. Sokrates'e göre mutluluğa ancak iyinin nesnel bilgisine dayanan erdemli bir yaşamla ulaşılabilir. Aşırı anti-hazcı Kinikler için ise ancak zenginliğin medeniyetini yadsıyan mutludur. Arıstippos'a göre ise her davranışın hedefi zevktir ve mutluluk tüm zevk duygularının toplamıdır.

Aristippos, zevkın efendisi ondan elini eteğini çeken değil, onu kendisine hizmet ettırmesini bilendir, der. Ben zevke değil, zevk bana hizmet etmeli.

Zevkın karşıtı (antipode) mutluluk değil, acıdır. "En büyük varlık zevk, en büyük kötülük acıdır"[24]. O yüzden de insanın acıdan kaçması, zevk peşinde koşması çok doğaldır. İnsan ruhunun hedefi zevktir. Çünkü zevk duyan, mutludur.

Aristippos burada doğa bilimleri ile Diogenes'de gördüğümüzden farklı bir ilişki kurar. Doğa bilimi, insan için neyin iyi, neyin kötü olduğunu araştırıyorsa insana yararlıdır. O, ancak insanın zevkli, mutlu yaşamasına hizmet ederek bir anlam kazanabilir.

Bilgikuramsal sorulara da Aristippos bu açıdan yaklaşır. "Bilgi için ölçü duygulardır. Ancak onlar kavranabilir ve yanıltıcı olmazlar. Buna karşılık duyguların nedenleri kavranamaz ve yanıltıcıdırlar"[25]. Böylelikle bilgi kuramında sofizmin duygucu, özneci ve göreci çizgisi sürdürülmektedir.

NOTLAR:

1- H. Seidel: Von Thales bis Platon, Berlin 1989, s.17
2- Platon: Das Gastmahl **Ziyafet**, 220 f.
3- T. Gomperz: Griechische Denker **Yunan Düşünürleri** Cilt 2, Berlin/Leipzig 1925, s.72
4- G.W.F.Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie **Felsefe Tarihi Üzerine Dersler**, cılt 1, Leipzig 1971, s. 566
5- Platon, Sokrates'in yaşamı ve öğretisinden hemen her yazısında söz eder. Kişiliğine en yaklaşan yer herhalde "Apologie", "Phaidon" ve "Symposion"dakı Alkibiades"in konuşmasıdır. Ksenophon'un "**Sokrates'ten Anılar**" C. J. Irmscher tarafından Almancaya yeni çevrilmiş ve 1973'de yayınlanmıştır.
6- H.Seidel: Von Thales bis Platon, Berlin 1989, s. 112ff.
7- Bkz: Aristoles: Metaphysik M4 1086 b 3-5
8- Aristoteles: Metaphysik M4 1078 b 28f
9- Aristoteles: Metaphysik A6 987 b 1-4
10- Xenophon: Erinnerungen an **Sokrates Sokrates'ten** Anılar, Leipzig 1973, 4, 2, 12-19
11- Die Sokratiker. W. Nestle tarafından seçmeler şeklinde çevrilmiş ve yayınlanmıştır, Jena 1922, s.173.
12- age, s. 173/174
13- age, s. 105
14- age, s. 79
15- age, s. 101
16- age, s.109
17- age, s. 118
18- age, s. 96
19- age, s. 84
20- age, s. 84/85
21- age, s. 84
22- age, s. 85
23- age, s.103
24- age, s. 164
25- age, s. 163

KAYNAK:

Helmut Seidel, Von Thales bis Platon —Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie, Pahl-Rugenstein Köln, 1980.

halifeler ülkesinde düşünürler-III

gotthard strohmaier
almancadan çeviri: uluğ nutku

Çok çarpıcı ama açıklanması güç bir olgu, hekimler arasında, ortalamanın üstünde bir sayıda yetenekli müzisyenlerin bulunmasıdır. İslam Ortaçağının en önemli klinik hekimi sayılan ve Avrupa'da da Rhazes adıyla iyi tanınan Muhammed İbn Zekeriya ar-Razi meslek hayatına lût virtüözlüğüyle başlamış olmalı. Baba ocağı bugünkü Tahran'ın birkaç kilometre güneyindeki Raj idi; bu yer, yayılan büyük-şehir'in bugün çoktan içinde kalmıştır. Arap egemenliğine rağmen Raj nerdeyse katışıksız İranlıydı, önemli bir ticaret merkeziydi ve hammaddeleriyle, cilalı renkli seramikleriyle adını duyurmuştu. Razi burada 865 yılında doğdu.

Daha önce sözettiğimiz kişilerden farklı olarak Razi'nin özgeçmişi üzerine hayal kırıklığı yaratacak kadar az bilgi vardır. Hayatına ait aktarılan bilgilerdeki boşluklar, halk arasındaki rivayetlerle pek erkenden doldurulmaya başlamıştı. Güvenilir bilgiler, Bağdat ve Raj'da hastane başhekimi olması, Raj valisi El-Mansur İbn İshak ile arkadaşlık kurması ve çok gezmiş olmasıdır. XIII. yüzyılın önemli Arap tıp tarihçisi İbn Abi Usaybiya, Razi'nin büyük Adudi Hastanesinin inşaasından önce Bağdat'ın çeşitli yerlerine çiğ et parçaları astırttığını anlatır. Etlerin farklı zamanlarda çürümesine bakarak hastanenin temel taşının konacağı en sağlıklı yeri bulmuş. Fakat İbn Abi Usaybiya, hastanenin kurucusu olan ve 983'de ölen Adud ad Daula'nın, Razi'ye iş veremeyecek kadar geç bir dönemde yaşadığına dikkat çeker. Bu konu, tarihsel ayrıntı eleştirisinin Ortaçağı için dikkate değer bir örneğidir, ama Razi'nin özgeçmişine ilişkin birşey kazandırmaz. Başka birisi, ünlü hekimin ölümünden yıllar sonra Raj'da araştırma yaparak üstadı şahsen tanıyan yaşlı bir adama rastlamış. Büyük bir kafası varmış, "bir sepet kadar"; bu karşılaştırmadan da ne elde edilebileceği pek açık değil. Pek şefkatliymiş ve fakir hastalarına yardım edermiş. Çalışkanlığı da daha önce duyulmamış ölçüdeymiş, çünkü ne zaman yanına gidilse, yazmakta olduğu görülürmüş. Etrafında üç sınıf öğrenci varmış ve yardım isteyen bir hasta bunlardan ilk rastladığı birine başvururmuş. Ama bu sınıf bir tavsiyede bulunamazsa bir üst sınıfa başvurulurmuş ve vakanın teşhisi zorsa, son kararı verecek üstadın kendisine çıkarmış.

Razi'nin yazılarının bir bibliyografyasını yapan ve yaşadığı koşulları da inceleyen El-Biruni, onun geceleri uyumamak için lambayı hep bir duvar girintisine, koyduğunu, karşısına geçerek kitabı duvara yasladığını, uyku bastırırsa ayaklarına düşecek şekilde yerleştirdiğini bildiriyor Son yıllarında,kör olmuş Kaderini duyurmak isteyen rivayetlerde bir yığın sebep sayılır; bunların hepsini sayıp dökmeye gerek yok. Tıbbı "aforizmler"inde yazdığı gibi, kendi göz sakatlığının sebebini sık sık yabanı (zehirli) salatalık yemesine bağlar. Öğrencilerinden birisi göz perdesini kaldırmak istemiş, ama, gözbebeğine dokunmanın ne kadar ağrı verici olduğunu bildiğinden, reddetmiş. Haklı çıkmış, zira az sonra 925'de ölmüş.

Razi Grek ve Arap tıp bilginlerinin yazılarından alıntılarla oluşan büyük bir malzemeyi toplayarak sonraki kuşaklara bıraktı. Başlıca konu ilginç klinik vakalardı; bunları kendi gözlemleri ve eleştirel notlarıyla genişletmişti. Bütünü bu şekliyle yayınlanmak için değildi ama bilimlerle ilgili Vezir İbn-el Amid, yazıların mülkiyetine sahip kızkardeşine giderek konuştu. Bu devlet adamı belagatına altın sikkelerin etkisini katarak kızkardeşi, malzemeyi kendisine vermeye razı etti. Sonra, Razi'nin öğrencilerini işe koştu, onların yardımıyla sayfaları düzenledi ve kamuya sunmak üzere derli toplu bir sistem haline getirdi. Eser yeni bir Hint basımında 25 cildi kapsar. Latinceye çevirisi"Liber Continens"başlığıyla çıkmıştır ve önemin den ötürü daha 1486'da Brescia'da iki kocaman folio olarak basılmıştır. Incubulum'ların, yani 1500'den önce yapılan taşbaskıların en büyüğüdür Razi, küçük, sistematik kurulu bir tıp ansiklopedisini arkadaşı ve Raj valisi Mansur ibn İshak'a ithaf etmişti. Latince çevirisinde bunun dokuzuncu babı pek sevilir; "Liber nonus Almonsoris" başlığıyla baştan ayaklara kadar vücudun kısımlarının hastalıklarına dair kullanışlı tedavi usülleri öğütler. Tıpta yetişenler için hekim el kitabı olmuş ve birkaç Avrupa halk diline daha çevrilmiştir. Pek ünlü olan başka bir incelemesi çiçek ve kızamığı konu edinir. İngiltere'de 1747 ve 1766'da Latince çevrisi basılmış, ikincisinde Arapça orjinal metin de birlikte çıkmıştır. Bu dönemde çiçek hastalığının karakteri ve önleyici aşı imkânı sık sık tartışılıyordu ve tartışmaEdwardJ. Jenner'ın ilk başarılı deneyi yaptığı 1796 yılına kadar sürdü. Avrupa'da yeni tedavi usullerinin ilerlemesiyle Arap tıbbına ilgi duyulmadığı bir dönemde Razi'nin adının gene de duyurulması onun sağlam temelli çalışmalarından dolayıdır. Razi, giriş yazısında Antik Çağ hekimlerinin bu hastalıklara ancak başka hastalıklar vesilesiyle değindiklerini, ama yaygınlaşmaları ve kötü sonuçları yüzünden özel bir araştırma gerektirdiklerini kendine özgü bir bilinçle söyler. Bunların sebebi olarak gençlik yaşlarında kanın hızlı dolanımını kabul eder ve sık sık körlüğe götüren göz yaralarının kapatılmasına özellikle dikkat çeker. Hastalıklarını tasvir ettiği hastaları arasında bütünü halk tabakalarından kimseler.tüccarlar, kitapçılar, kervanbaşılar, kapıkulları, kadınlar ve çocuklar-vardı. Bütün insanseverliğiyle, yöntemleri bazen kocakarı kurnaydı. Liber continens'de şöyle yazıyor: "Şeker hastalığı olan bir adama soğuk, ıslak bir kileri ikamet olarak seçmesini ve kar suyuna batırılmış çimenleri zemine sererek bakar üzerine uzanmasını , bunu yaparken sırtının alt kısmını bastırmasını buyurdum Kesilmiş süt suyunu ağzında tutacaktı ve hiç kımıldamayacaktı, böylece içindeki şey tekrar çözülüp hareket etmeyecekti."

Razi, bilimsel ilerlemenin imkanı ve zorunluğu hakkında bilince sahipti, otoriteye hep inanan Doğu ve Batı Ortaçağ için bu alışılmamış bir tutumdu. Onun kanısınca, yeni gözlemlerin birikimi yeni genellemelere yol açmalıydı. Ama o da Galen'in bazı tezlerini eleştirel itirazlarına saygı dolu şu sözleriyle başlar: "bütün insanlar içinde bence en fazla iyilik ve yardım etmiş olan, adım adım izlediğim o adama karşı çıkmış olmam bana gerçekten acı verdi: O, susuzluğumu giderdiğim bir derya idi .. Ama tıp, otoritelerin söylediğiyle durup kalmaya sabrı olmayan bir felsefedir." Razi'nin yenilikleri herzaman materyalizm yönünde değildir. Galen küçük bir yazısında, onun temel yapısının vücudun yapı-

sına bağlı olduğu görüşünü birçok örnekle öne sürmüştü. Ona karşı Razi ruhun bağımsız bır cevher olduğunu ve tersine, vücudun temel yapısının ruhca belirlendiğini savunur. Ruhan beyne sadece bır alet olduğundan ihtiyacı vardır ve beyin zedelenmesinden ileri gelen ruhsal bozukluk vakaları bu tezi sarsmaz. Bundan hareketle Razi hekimden yataktaki hastaya cesaret vermeyi hiç bırakmamasını ister, kendisi tedavisinden o kadar emin olmasa bile Hippokrates'ın yazılarında karşımıza çıkan Eski Yunan hekimi, eylemini, hastalığın seyrini mümkun olduğu kadar kesinlikle önceden söylemekle sık sık sınırlandırır, derinden kavramaya pek yanaşmaz ve hastalık durumunda bır düzelme sadece teşhisini yanlışlamış olur.Oysa Ortaçağ İslam toplumunda hekimin otoritesi öyle sağlamdı kı, bu otorite, ona inanç yitirilemeden iyileştirici etken yerine geçer. Aynı psikolojik bilgelığe Razi de, hastalarına ve nekahat geçirenlere, istedikleri yemeği, musade edilebilecek kadar yemelerini tavsiye ederek gösterir. Aynı doğrultuda, kultür tarihi bakımından da ilginç olan bir yazı başlığı şöyle: "Satrançsever'in Özür Kıtabı". O çağda İslam ilahiyatçıları satranç oynayan bir kimseye sokakta selam verilip verilmeyeceğini, mahkemede şahıdlığının geçerli olup olmadığını, açık bır yargıya ulaşmadan tartışıp duruyorlardı. Elbette şu da belirtilmeli ki bu oyun sık sık parayla ve küfürlü konuşmalarla oynanıyordu

Razı'nın hayatının sonuna doğru kör olmasının sebebini El-Biruni, sımya tezgahındaki zehirli buhara ve soluk ışığa bağlar. Razi bu zanaatın inaçlı bır uygulayıcısıydı ve bu uğurda El-Kindi'ye karşı bir polemik kaleme almıştı, çünkü El- Kindi (madenlerin) dönüşme imkanını genellikle yadsıyordu. Arap simyasında başlıca iki doğrultu ayırdedilebilir. Biri mistik ve fantastiktir ve sır dolu bağlantılarla gizli isimlerle etki yaratmaya kıvranır. Temsilcilerinin pratik deneylerden korktukları pek söylenemez ama onlar doğayı bilinçle etkileyerek değişimler elde edeceklerine kanıdıler ve filozofların özde donuk gözlem tarzına karşıydılar. Diğer doğrultu daha aklı başındaydı ve Razi buna dahildi. Laboratuarına bir göz atalım. Mistik müritlere karşı, bulabildiği her maddeyi deneyden geçirmeye girişti, -yumurta, saç, güvercin dışkısı, ceylan beyni vb. Ama o da bütün öbürleri gibi malum iksır (elıksir)teorisine tutkundu.En üstün amaç olan altın üretmek, bu teoriye göre, elverişli ham maddenin doğru karışımı ve doğru ısıda biraraya getirilmesiyle değil, önce iksirin uretilmesiyle gerçekleşirdi. Buna el-kımya da denirdi ve bizim alışımı (simya) terimimizin kaynağıdır. Bu bir toz olmalıydı ve sırf serpilmesiyle 500, hatta 3000 defa daha buyuk hacımdaki adi madeni saf altına dönüştürecekti. Bu iddialarla karşılaştırılırsa, Razı'nın elde ettiği sonuçlar mütavazidir. "Sırların Sırrı"kitabından bir alıntı burada yeterli: "Bir mıktar kırmızı arsenik alın, ufalayın bir delik kalacak şekilde ağzı balçıkla tıkalı bir testide sallayın. Testiyi kömür koru üstüne koyun. Önce sarı, sonra sıyah, sonra da yeşil bır dumanın çıktığını göreceksiniz. Duman beyazlaşınca testiyi ateşten alın, soğumaya bırakın, içindekini çıkarın, öğütün ve kızarmış bakırla karıştırın ve en ince hale gelinceye kadar ufalayın. Sonra tuzruhunu hayvan derisinden torba içinde kurnada çözeltin ve karışımı artık duman çıkarmayıp durulaşıncaya kadar yedi defa ovun. Sonra bunun yarım dirhemini üç dirhem gümüşe katın; kızılcık gibi kırmızılaşacaktır. Aynı miktarda altını bununla karıştırın; sonuçta en iyi altın elde edilecektir." Aynı kitabında sık sık yapay altını piyasaya başarıyla sürmesinden ve biçtiği fiyattan sözeder. İbn abi Usaybıya bununla ilgili olarak, pek o kadar inanılmayacak gibi de olmayan bır hikaye anlatır. Razı, mahallinde dolaşan birkaç Yunanlı tacire ürettiği altın çubuklardan satmış. Tacirler memleketlerine döndükten birkaç yıl sonra altının renginin attığını görmüşler ve yanlarına alıp tekrar gelmişler. Razi de malını geri almak zorunda kalmış.

Maddenın yapısı öğretisinde Razı Arap felsefesinde biricik yer alır ve öğretisi simyasıyla bağlantılı doğmamış gibidir. Şeriata dayanan ilahiyat, Mutezile rakiplerine karşı doğa felsefesinin temeli olarak bir çeşit atomizmi kabul etmişti. Bunun Grek atomizmiyle or-

tak yanı pek yoktu ve belki de daha çok Hint düşüncesine dayandırılabılır. Atomlar mekânda yer kaplamayan noktalardı ve bir cısmi oluşturmak için kaç atomun gerektiğine daır canlı bir tartışma ortamı vardı. Zaman da atomlara bölunmüştü ve tanrı her anda mekan atomlarını yeniden yaratıyordu. Buna göre dünya bır film gibi anlık görüntulerden ıbaretti ve nesnelerin süreklılığı sadece optik bır yanılmaydı Atomizm İslam dünyasında ılahiyatın bır alanı oluyor, buna karşı filozoflar da Aristoteles'i izleyerek nesnelerın kendi başlarına hareketsiz varoluşlarını savunuyorlar ve onun madde anlayışını tekrarlıyorlardı. Bununla tutarlı olarak, çok çeşitli, nitelikçe farklı maddeler, gözle görulmez olanın alanında herhangi bır çekirdek yapısı olmayan aynı cins kütlelerdi. Fakat Razi, filozofların atomizme karşı genel hoşnutsuzluğunun etkisinde kalmadı ve yeniden Demokritos'a yaklaşan bir tezi gelıştirdi. Atom öğretisini eski doğa filozoflarının dört klasık öğretisiyle -toprak, su, hava, alev-birleştirdi. Demokritos'dan ayrıldığı yer, atomların bıçiminin değil, sadece seyreklık ve yoğunluk durumlarının önemli olmasıydı. Böylece klasık öğeler öğretisinden hareketle bugünkü fizığin karmaşım durumlarına benzer bir görüş geliştirdi.

Onun en genel dünyagörüşsel ılkeleri de büyük bir düşünce bağımsızlığını temsil ederler. Gene de Sabı'lerın etkisinde kaldığı onların gezegenleri kutsallaştırmalarına katılmış olması mümkündür. Beş temel ilke ayrımını yapar Daha önce söylediğimiz atomar madde yanısıra Tanrı, ayrıca dünya ruhu - insan ruhu bunun bir parçasıdır - mutlak mekan ve mutlak zaman. Tanrının, yaratıcının varlığını belli yazılarında savunur, çünkü canlı cısmin hayret veren amaca uygun yapısı, insanlardan kudret ve bılgelikçe üstün bır aklın eseri olmalıdır. Bu görüşü dini inancının bir belırtisi olmaktan çok insan anlayışının sağduyusuna güvenindendir. Onun kabul ettiği yaratıcı, Kuran'ın ya da İncil'inki kadar herşeye kadır değıldir, çunkü öbür dört ılke Tanrının eseri değil, onunla birlikte ebedidirler. Aristoteles mekan kavramını cisim kavramıyla derin temellere inerek bağlamıştır. Razi ikisini kesinlikle ayırır, zaman ile hareket arasında her çeşit bağlantıyı reddetmesi gibi. Dayanak olarak gene ortak anlayışı gösterir: "Mekan ve zaman öğretisini temellendirirken en basıt insanlarda şahit arayan kimse makuldur; basit insanların ruhları mekan ve zamanın kendilığinden varoluşları hakikatini ilahiyatçıların tartışma ve varsayımlarını duymuş olduklarından değil, kendi anlayışlarıyla bulurlar ve tartışmaya girmezler." Devam ediyor: "Böyle insanlara sordum. Dediler ki: Dünyanın dışında, onu çevreleyen boş bir mekan olduğuna anlayışımız delalet ediyor. Gök kaldırılmış olsa ve hıç dönme hareketi olmasa, önümüzden akıp geçen bir şeyin varolacağını da bılıyoruz; bu zamandır."

Maddenin ebedilığının kavranışı Razı için evrenin başlangıçsızlığıyla aynı şey değildir. Ama evrenin doğ ışını açıklama girişimi onu kozmogonik bır drama, ruhun kendine yabancı madde dunyasına düşüşüne dair en eski efsanenın yeni bir çeşıtlemesini yapmaya suruklemiştir. Ruh vücudun arzusuna ulaşmak için belırgın biçimler oluşturmak ister ama madde daima düzensiz (kaotık) ılk durumuna geri gider. Yaratıcı şefkatiyle denge kurmuş, dünyamızı yaratmıştır. Bu öğretiye göre, Ahıd'lerdekinden farklı olarak, ılk gunah yaratılıştan öncedir. Ama aynı zamanda Tanrı kendi cevherinden nefsini yollayarak ruhu, insan vücudundaki evinde uykusundan uyandırmış ve ona dunyanın Tanrı tarafından yaratıldığını ama asıl yuvası olmadığını öğretmiştir. Bu Tanrısal nefsın taşıyıcısı olarak Razi, geçerlikteki ilham dinlerının peygamberlerini saymaz. Peygamberler ınsanlığı sadece bölmüşler ve ınsanlar arasında gereksiz nefret ve çekışmeye sebep olmuşlardır. Kurtuluşu felsefe gösterir. Razi'nin örnek insanı, tipik İslami bır ifadesiyle "imamı"ı, Sokrates'dir. Felsefeyle arınmayan insanların nefsleri, ölümden sonra kötü cınlere dönüşeceklerdir ve peygamberlere ilham verenler de bu tür cinlerdır. Musa, İsa ve Muhammed'in üç aldatıcı oldukları deyişi İslam, sonra da Hıristiyan toplumlarını dolaşmış, bır şu bir bu sefil duşmüş kımseye atfedılmıştir. Sözün ilk kez Razi'nın ağzından çıkmış olması mum-

kündür. Ama her halikârda bu duşüncenin ilk belirgin temsilcisi odur.

Bu kökten din eleştirisinin çekirdeği dinidir. Gene de, o çağda, kellesinin koparılması ve toplumdaki mevkinin sarsılması korkusu olmadan düşünülebilmiş ve söylenebilmiştir. Sık sık sözettiğimizEl-Biruni benzeri koyu şeriatçı olmayanlar bile, Razi'nin peygamberler hakkındaki deyişlerinden dehşetle kaçınırlar. Razi yapayalnız bir düşünürdü ve zamanındaki toplumsal devrimci hareketlerle de bağlantıya geçmedi. Çağında ve çevresinde hâlâ bulunan Kurramı'leri "Nefsın Tıbbı" yazısında kötü eylemciler diye niteler.

Tüm dünya görüşüyle içten bağlantılı olan ethik'i de pek özgündür. Burada da örnek kişisi Sokrates'dir. Ona göre Sokrates çölde bir fıçıda yaşamıştı ve dünyayı hakir görmuştü. Sokrates ile Diogenes'i karıştırma kabahati Razi'nin değil; devralınan kaynaklar bu konuda bulanık.

Ruh kendine yabancı bu dünyada sürekli hazza kavuşamaz; haz sandığı, hoşnutsuz bir durumdan çıkıp normal duruma dönüştür. hatta ancak ne acı ne de haz olan bu denge durumuna erişilinceye kadar devam eder. Razi'nin kişiliği, düşünce özgürlüğü ve cesaretinin Ortaçağda da nasıl kendini gösterebileceğinin kanıtıdır. Büyük humanistler öbeğinde yer alır, -onun humanizmi dunyaya "evet" diyen neşeli bir düşünce tarzını içermese bile

ikinci öğretmen

Şimdiye kadar tanıttığımız kişilerin hepsi ya yan meslek olarak ya da meslekten hekimdirler. Hüneyn'in ustaca çevirilerinden okunan en önemli tıp yazarı Galen, vücut dokuları ve onların sağlam ve hasta durumlarına dair öğretisini tamamıyle Asirtoteles'in doğa felsefesi uzerine kurmuştu ve sürekli olarak bununla hesaplaşıyordu. Herşeyi anlamak isteyen hekim, Grek felsefesini de incelemeliydi. Kendilerini yalnız felsefeye adamak isteyen bazı kimseler, gene de pratik nedenlerle, iyi bir geçim sağlayan tıpta kalıyorlardı. Kendisine saygın "ikinci öğretmen" (Aristoteles'den sonra) lâkabı verilen El-Farabi, tıbbı iş edinmeyi bilinçli olarak aşmış pek az kimse arasındadır. Tıp literatürüne hakimdi, ama bu bilim bile onun için iktisat ve ahçılıkla aynı basamaktaydı. Tıbbın amacı yalnızca vücutlarda pratik değişimler meydana getirmekti; ama salt teorinin konusu olan hakikati bulma ile ilgisi yoktu. Farabi bir süre geçimini bir bahçe bekçisi olarak sağladı. Bu işte düşünmek için bol vakti oluyordu; ayrıca, bekçilere geceleyin dağıtılan fenerler, okuması için gereken ışığı veriyor ve o kendi lâmbası için yağ tasarruf edebiliyordu. Hayatı hakkında Razi'ninkinden de az miktarda güvenilir bilgi olması, onun mütevazi ve münzevi yaşayışının delili olarak değerlendirilebilir.

870'li yılların başlarında Farab şehrinde yahut civarında doğmuş. Farab, Sur Derya kıyısında verimli bir vahanın ortasında yer alır. Bugün bu mevki Kazak Sovyet Cumhuriyetine dahildir O zamanlar ikisi de Türk kökenli Karluklar ve Oğuzların yeriydi. Mahalli Samani hanedanlığı bu iki kavme toprak ve böylece henüz İslamı kabul etmemiş olan Step kavimlerinin baskınlarına karşı toprağı koruma görevi de vermişti. Farabi'nin babası subaydı Tarihi kaynaklar Türk mü yoksa Pers kökenli mi olduğunda birleşmiyorlar. Rivayet yanı pek ağır basan bir bildiriye göre Farabı kendisini Türk kabul etmiş olmalı, çunkü yurdundan uzaklarda daima yerel giysiler kuşanırmış. Başka bildirilirse onun dış görünümüne hiç değer vermediğini aktarıyorlar.

Gençlik yıllarında Bağdat yoluna koyuldu. Orada ve Harran'da Hıristiyan hocalar buldu ve önce Aristoteles mantığı öğreniminden geçti. Çalışmalarına nasıl devam ettiğine dair kesin hiçbirşey yok, ama zamanının çoğunu başşehirde geçirdiği biliniyor. Hayatının son sekiz yılında Bağdattan ayrılarak Suriye'ye geçiyor. Burada, Bağdat'taki halifeye sadece şekilce tabi olan Hamdani hanedanı hüküm sürüyordu. Bizanslılarla sürekli sınır savaşlarına rağmen edebiyat, müzik ve felsefe kültürünü destekliyorlardı. Halepteki saraylarında, ünü bugün de Arap ülkelerinde yaygın olan, büyük, herkesin dinlemeye gittiği hatip

El-Mutanabbi dersler veriyordu. Bu gibi küçük beyliklerin hepsi olmasa da çoğu güzel sanatlara ve bilimlere güvenli bir yuva veriyordu. Bu atmosfer XVIII. yüzyıldaki küçük Alman devletlerindekine az çok benzer. Beyin yahut prensin kişiliğine çok bağlı bir durumdur ve bazıları, önemli düşünürleri etraflarına toplamayı gurur vesilesi yaparlar. El-Mutanabbi'ye ve Farabi'ye kanat geren Saif ad-Daula da böyle idi. Ama edebiyatçısı sultanına becerikli dalkavukluğuyla keseyi açtırırken, filozof günde dört gümüş dirhemlik küçük ücretiyle yetiniyordu. Münzevi yaşıyor, bir dere kenarında gölgeli bir bahçede oturmaktan en çok hoşlanıyor, burada ya yazıyor ya da öğrencilerini kabul ediyordu. 949 yılında Kahire'yi gitti, dönüşünden az sonra 950 sonunda yahut 951 başında, kamer yılının kutsanan sekseninci yaşında öldü. Bazı vakanüvisler, Askalon'a seyahati sırasında haydutlar tarafından vurulduğunu ileri sürerler. Şam'ın Küçük Kapı'sındaki kabre gömülme duasını bizzat Saif ad-Daula okurken din görevlileri ibadetten uzak durdu.

Farabi'nin görüşleri şeriatçı İslam'dan oldukça farklıdır. Devlet öğretisinde ve peygamberlik anlayışında görülebileceği gibi, bir denge kurma çabasına rağmen bu fark göze çarpar. Ama aslında Grek felsefesinin, yani, geç-antik Çağa özgü Yeniplatoncu yorumuyla öğrendiği Aristoteles felsefesinin sürdürücüsüydü. Yeniplatonculuk objektif idealizmin, tutarlı işlenişidir. Dünyayı(evreni)bağlantılı Birlik olarak kavramaya ve dünyadaki kötüyü görüntü sorun olarak göstermeye girişti. Dünyanın kaynağı Tanrıdır; ama Ahid'lerdeki ve Kuran'daki yaratan ve hükmeden değil, varlığın kaynağı, kişisel düşünülmeyen ebedi iyilik olan Tanrı. Ondan, bitip tükenmeyen doğal süreçler gibi, varolanın alt tabakaları oluşup yayılırlar (sudur). Hiyerarşinin (basamaklanmanın) alt ucunda, kendi başına varolmayan diye de kavranan madde vardır; insan ona bulanmıştır ama düşüncesiyle yahut mistik çoşku içinde ya da ölümünden sonra ondan kurtulur, daha üst dünyalara çıkar.

Farabi'nin dünya düzeni aynı şemayı izler. Bununla beraber kendine has bir tarzda, yıldızlı göğün duyumsal-görülebilir gerçekliğine yöneliktir. Aynı gök gece bekçisi olduğu zamanlar gözlerinin önünde seriliydi. Aristoteles için Tanrı, yıldız değirmilerinin sadece en üstteki hareketsiz hareket ettiricisiydi. Farabi Tanrıyı emanatio'nun (sudür, neşet, fışkırıp yayılma), akıp geçen hareketin, kaynağı diye anlar. Varlığın alt tabakaları varoluşlarını buna borçludurlar. Tanrı salt düşüncedir ve yalnız kendini düşünür, ama ilk akıl ve aynı zamanda bağımsız düşünme yeteneği de ondan çıkar. Tanrı ile ilk akıl ikiliğinden dünya ruhuna geçilir ve bizim oluş ve yokoluş dünyamıza doğrudan inmek için geçeceğimiz ruh ile dünya arasındaki mesafe henüz çok büyüktür.

Farabi bu teoriye ara basamaklar olarak çağının astronomisinin dokuz değirmisini yerleştirir. Dünya ruhundan sonra en üstteki yıldızsız değirmiye inilir (Thabit korku ve hoşusunu bununla açıklamıştı), sonra sekizinci çakılı yıldızlar değirmisine, oradan da yedi gezegeni -Saturn, Jupiter, Mars, Güneş, Venus, Merkür ve Ay- geçerek evrenin ortasındaki dünya küremize varılır. Dünyanın en yakın hakimi, en alttaki, onuncu ay değirmisi aklıdır; bu, dünyanın karmaşık hareketlerini yönetmekle kalmaz, aynı zamanda doğuştan düşünme yetimizde gerçek düşünme yeteneğini uyandırır. Farabi on sayısına, en üstteki tanrısal aklı birinci ve her astonomik yörüngeyi bir sayarak ulaşır. Hepsi en üst varlığa doğru sevgiyle çabalarlar ve daire şeklindeki kesintisiz hareketleri bu çabadan doğar. Yeniplatoncu felsefeyle Batlamyoscu astronominin bu birleşiminin bize bugün pek garip görünse de, Doğu ve Batı Ortaçağlarının düşünce hayatına muazzam etkisi olmuştur. Dante'nin Cennet'i bunları ilham almış ve sevgi üzerine şu satırla bitmiştir: "güneşi ve öbür yıldızları hareket ettiren sevgi." Etkinin ulaşım yolları henüz açıklığa kavuşmamış olsa da, Dante'nin, basamaklanmış yıldız değirmilerine, ölmüşlerin yerleşimleri olarak o muhteşem bakışının anahatları, uzak Sur Derya'daki mutevazi düşünüre, geriye doğru güvenle çizilerek götürülebilir.

Tek tek ruhların ebedilığı sorununda Farabı dıkkatlıydı Ona göre, düşünen insanın en soylu görevi bütün kosmos'u gözlemleyerek ve kavrayarak gökteki akılla bir olmak ve daha ömrünü sürdürürken bir çeşit ölümsüzlüğe erişmekti. Ama bu mutluluk az sayıda seçkinler içindir; kendileri ıçin resmi din öğretileri kurulan genış kitleler ona katılamazlar. Bütün bunların artık İslamiyetle ılgısi yoktur, felsefe yeni renklendirilmiş bir dın sunmaktadır. Tanrının yalnız kendisini bıldığı, altındakı tek tek varlıkları bılmedığı, dunyanın belli bir zamanda yaratılmadığı, ebedi olduğu öğretileri şeriatçı müslümanlara göre kafir sözleriydi. Farabı zaman içinde aniden yaratılış ile gene Tanrının sebep olduğu ama zamandışı yaratılış arasında ince bir ayrım yapar. Birincisini reddeder ve Kuran'daki belırgın deyişleri, halkın anlaması için tasvirci, resmedici tarz olarak kabul eder Aydın kişinin bunları cıddiye almasının gerekmedığını söyler. Yaratılışa dair ikınci görüşu onaylar ve bunu peygamber ilhamının, vahyin, asıl anlamıyla aynılaştırır. İslam ılahiyatçıları bu görüşü saf öğretiden sapma olarak elbette damgaladılar, başka türlü yapamazlardı da Farabi'nin vicdan rahatlığı hıç kuşku götürmez. Geriye çekilerek, geride durarak yaşayan filozofun taktik yanıltmacalara girişmeye ıhtıyacı yoktu, -önceki bölumde peygamberlerı nasıl suçladığını anlattığımız, hayatını halk içinde geçiren Razı'ninki kadar bile ihtiyacı yoktu.

Ama filozof bir noktada, Hıristiyan hocalarca eğitilmiş olmasına rağmen, tam muslumandır. Müslüman ıçin, mümininin hangi devlette yaşadığı önemsız değildır; mümin, bütün kamu hayatının, dininin ilkelerine göre düzenlendiği yerde yaşamaya gayret edecek tir. Ve Farabi, felsefi mutluluğun elde edilmesinin önşartı olarak bir devlet yapısı tasavvur eder. Bu bir idealdir ve ıktidar hırsının, açgözlülüğün ve diğer aşağı gudulerin egemen olduğu, mukemmellikten uzak öbür devlet tiplerinden ayrıdır Farabı'nin ideal devleti monarşiktir ve zirvedeki kişi hem Platon'un duşledığı filozof- kraldır hem de, yukardakı dünyayla özel bır bağ kuran ve böylece sıradan ölumlulerin fevkıne çıkan, İslam inancının peygamberidir. O, ruhunun resmederek yansıtıcı, hayal edici katmanıyla aktif aklını bağlar; böylece devlet makam için önemlı olan geleceği okumayı başarabılır, aynı zamanda, dini yasa koyucu olabilir, akla değilde canlı fantaziye dayanan basıt insanlara neye ınanmalarının doğru olduğunu gösterir. Bu peygamber teorisi muhakkak Farabi'nin kendi buluşudur; Kuran'dakı vahiy iddialarıyla bir denge kurma gereğinden doğmuştur Arap felsefesının saygın araştırıcısı, 1975'de ölen Richard Walzer bu uzlaştırmada bile geç-Antik Çağ felsefesine aıt, henüz bilinmeyen özgürcü bağdaştırıcı bir metnın arkada durması gerektığini, bunun kesin türevinin henuz alınamadığını söylemişti. Ama bu yorumla Farabi'nın büyüklüğü küçültülüyor Gerçi onun felsefesi Grek mirasıyla surekli hesaplaşmadır ama yepyeni ve orijinal düşuncelerde herhangi bir Grek öncünün bulunduğu sonucunu olanca yorum gücünü kullanarak çıkarmak yöntem bakımından yanlıştır. Büyuk, kapsayıcı bir sentez gücü ve toplamacılığın (eklektisizm) aşılması ilk defa onda kendini gösteriyor. Toplamacı tavır öncekı duşünürlerin hepsine az çok sızmıştı. Bilimlerin sınıflandırılmasını ve tüm sistemını ilk yapan da odur. Devlet dini olan İslamı'da sistematığine katması anlaşılır bir durumdur. Daha kesın konuşursak, o İslamiyetten, felsefi aklın Forum'u önünde neyin alınmasına cevaz verilmişse, onu almıştır.

KAYNAK:

Gotthard Strohmaier, Derker İm Reichder Kalifen, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1979

yansıtmanın üst biçimi olarak bilinç-II

aleksander şeptulin
fransızcadan çeviren: g.doğan görsev

BİLİNCİN YARATICI AKTİFLİĞİ

Şimdi de gelelim bilincin yaratıcı aktifliği konusuna. "Gerçeğin yansıtılması olarak bilinç" anlayışına karşı çıkan birçok yazar yansıtmanın, insanın gerçeklikle ilişkisini değil, hayvansal olanı karakterize ettiğini düşünmektedir. Onlar şöyle diyorlar: İnsan, özü bakımından (essentiellement) yaratıcıdır. Gerçeklik karşısında yaratıcı, pratik tavır, insanın özniteliğidir. Bu yüzden, onlara göre, insan bilinci, gerçekliğin yansıtılması olarak değil, gerçekliğin yaratılması olarak göz önüne alınmalıdır. Mihailo Markoviç şöyle demiştir: "İnsanın ve insan bilgilenmesinin dünyayla ilişkisinden söz ettiğimizde, bizlerin pratik varlıklar olduğumuz ve her şeyden önce, çalıştığımız olgusundan yola çıkmamaz gerekir. Bu bizim temel özniteliğimizdir. Bu yüzden... yansıtma özelliği insan bilinci bakımından tipik değildir. Aynı şekilde, bilgi teorisi de Marksçı felsefe bakımından tipik değildir. Yansıtma, insan bilinci bakımından tipik değildir, çünkü yansıtma hayvanların bilincinde de vardır. İnsan bilinci bakımından, dünya karşısındaki tavrı bakımından tipik olan, bu tavrın yaratıcı, aktif, pratik olmasıdır."[30]

Bu görüşün yandaşlarına göre, insan dünyayı yansıtmaz, fakat yaratır, dönüşüme uğratır; yalnızca, dünyayı pratik olarak etkilerken değil, fakat ayrıca, dünyayı yorumlarken, açıklarken de böyle yapar. -Marksizm-öncesi felsefecilerin, dünyayı dönüşüme uğratmayı kendilerine görev olarak saptamaksızın yalnızca, dünyayı değişik tarzlarda yorumladıklarına ilişkin,- Marx'ın Feuerbach üzerine ikinci tezini eleştiren Gajo Petroviç şöyle yazıyor: "Dünyanın, onun dönüşüme uğratılması anlamına gelmeyen bir yorumlanışı, mantıksal olarak olanaksızdır... İnsan dünyayı yorumlarken, en azından dünya görüşünü değiştirir ve kendi dünya görüşünde değişiklik yaparken, dünyayla ilişkisinde değişiklik olmaması elinde değildir. Dünya görüşünde ve davranışında değişiklik yaparken, kendisiyle değişik ilişkiler içinde bulunan diğer insanların anlama-yeteneğini ve faaliyetini de etkiler.

"Belli bir teorinin dünyayı ne derece değişikliğe uğrattığını pratik gösterir. Ama ilke olarak, bir felsefi teorinin dünyayı değiştirmemesi olanaklı değildir. Bu olanaksızdır, çünkü her felsefi teori ve genel olarak, dünyanın her yorumlanışı, bir ölçüde dünyanın yaratılması anlamına gelir."[31]

Böylece, Petroviç'e göre, dünyaya ilişkin her tür açıklama, ona ilişkin her tür bilgilenme, onun yansıtılmasını değil, yaratılmasını oluştururmuş. Yansıtma yaratmayla bağdaşmazmış: "Yansıtmada yaratıcılık diye bir şey yoktur"[32] Petroviç şöyle bağlıyor: Dolayısıyla, Leninci yansıtma teorisinin bilimsel değeri yoktur, o teori "Marksizmin, yaratıcı, pratik varlık olarak insan anlayışıyla bağdaşmaz."[33] "Yansıtma teorisini kurtarma yeltenişlerinin pek başarı şansı yoktur."[34]

Şimdi, bu uslamlamaların ne derece dayanaklı olduğuna bir bakalım. İnsanın gerçeklikle ilişkisinin ayırt edici özelliğinin, gerçekliğin pratik faaliyet sırasında dönüşüme uğratılması olduğu doğrudur. Yine, -insanların çalışma faaliyetinden itibaren ortaya çıkmış olan ve o çalışma faaliyetinin varoluşunun ve gelişiminin temel koşulunu oluşturan- bilincin özünü tanımlamak için o olgudan yola çıkmamız gerektiği de doğrudur. Ama bundan hiç de, bilincin hiçbir şey yansıtmadan, yalnızca yarattığı sonucu çıkmaz. Bilinç, gerçekliği yansıtmaksızın, yansıttığı gerçekliğin zorunlu özelliklerine ve bağıntılarına, onun dönüşüm ve gelişim yasalarına dayanmaksızın, yeni bir şeyler yaratamaz, üretemez; çünkü nesnel gerçeklikte, insan sayesinde, insan bilincinin yaratıcı aktifliği sonucu olarak ortaya çıkan her yeni, bilincin dışında ve ondan bağımsız varolan nesnel yasalara bağlı olmak durumundadır. Üstelik, sahici her yaratma, bilinçte ve gerçeklikte, somut olanakların yansıtılması ve gerçekleştirilmesidir.

Elbette, bilincin yaratıcı aktifliği denirken, -gerçekliğe tekabül etsin ya da etmesin, gerçekleşebilir olsun ya da olmasın- herhangi bir fikrin yaratılması anlaşılırsa, o zaman yansıtma bilincin zorunlu bir yanı olmayacaktır ve öylesi bir yaratıcılık gerçekliği dönüşüme uğratamaz ve gerçeklikten, toplumun gereksinimlerini giderecek bir araç meydana getiremez. Bu yüzden, öylesi bir yaratıcı faaliyet insanın gerçeklikle ilişkisinin özünü oluşturamaz. İnsanın doğayla ilişkisi yalnızca ve yalnızca, çevredeki gerçeklikte gerçek bir dönüşümün gerçekleşmesine, toplumun varoluşu ve evrimi için gerekli koşulların kurulmasına yol açan yaratıcılıkla karakterize olur. Dolayısıyla, bu ancak, yaratıcılık, varolan gerçekliğin ve ona özgü somut olanakların yansıtılmasına dayandığı zaman olanaklıdır.

YANSITMA'NIN VE YARATMA'NIN BÜTÜNLÜĞÜ

Leninci yansıtma teorisinin eleştiricilerine göre, bilincin yaratıcı aktifliğinin yansıtmaya dayanmaması gerekirmiş. Ve eğer yansıtma zorunlu ise bu, gerçekliğin pratikte dönüşüme uğratılması için değil, yeninin yaratılması için de değil, ama yaratılmış olana ilişkin bilgilenme için zorunlu imiş. Bu yüzden yansıtma, yaratma faaliyeti sırasında değil, yaratmayı önceleyen dönemde de değil, ama yaratıcı faaliyet tamamlandığında gerçekleşirmiş. Bu konuda Dragan Jeremiç şöyle yazıyor: "Yugoslav toplumunun ne olacağını, politikacılar ve halkımız onu yaratmaya başlamadan önce, kimse peşinen söyleyemezdi. 1950'ye kadar, işçi konseylerinin çalışmasının ne olacağını kimse öngöremezdi. İşçi konseylerinin, üretim araçlarını yeni bir sosyalist yönetme biçimi olduğunu daha sonraları anlamak için, önce onların çalışmasındaki pratiği gözlemlemek gerekiyordu." Biraz daha ileride yazar sözlerini şöyle bağlıyor: "Pratikten hareketle, ekonomik sistemimizde bir takım değişiklikler oldu. Hasılı, harekete geçmek, yaratmak, değişikliğe uğratmak ve arkasından, eylemlerin, yaratıcılığın, dönüşümün nasıl yol almış olduğunu dikkatle gözlemlemek zorunludur."[35] Jeremiç'e göre, insanlar körü körüne, rastlantısal olarak, doğacak sonucu bilmeden yaratırlar.

Kavramsal inşaların keyfi şekilde yaratılması olarak bu tür bir yaratıcılığın, insanın ger-

çeklikle ilişkisinin özünü, insan bilincinin zorunlu işlevini oluşturmadığını anlamak hiç de zor değildir. İnsanın gerçeklik karşısındaki tavrının özünü, varolan gerçekliğin ve onun somut olanaklarının, zorunlu yan ve bağıntılarının, onun dönüşüme uğramasını ve gelişmesini yönlendiren nesnel yasaların yansıtılmasına dayanan yaratıcılık oluşturur. Bilinç, işte tastamam böyle bir yaratıcı faaliyete ilişkindir; çünkü bilincin özgül özünü belirleyen işte tastamam böylesi bir yaratma faaliyetidir.

Böylece, bilincin özniteliğine hangi açıdan yaklaşırsak yaklaşalım; bilincin gerçekliğin yansıtılmasını temsil ettiği ve -maddeye özgü diğer yansıtma biçimlerinden temelden ayırtlanan, ama yine de bir yansıtma olarak kalan- özgül bir yansıtma biçimi olduğu olgusuna çıkmak zorunda kalırız.

KAVRAMLARIN, YARGILARIN YANSITTIĞI

"İnsanların bilincinde öyle bir takım düşünceler, kavramlar, yargılar vardır ki bunlar, doğru olmakla birlikte, aslında hiçbir şeyi yansıtmazlar" yolundaki görüş öteden beri, bilinci gerçekliğin yansıtılması olarak ele alan anlayışı (conception) çürütmek için öne sürülmektedir. Örneğin Petroviç şöyle yazıyor: "Hepimiz her gün sağda solda bir takım doğru yargılar kullanırız; her ne kadar bu yargıların neyi yansıttığı sorusuna cevap verilemese de, biz onların doğruluğundan hiç kuşku duymayız. Örneğin, varoluşçuluğun olumsuz yargısı doğru olmakla birlikte, onun yansıttığı bir şey yoktur. Böyle bir yargı, gerçekliğin yansıtılması olarak yorumlanabilir mi? 'Kentaur* var olmamıştır' ya da 'Yuvarlak kare yoktur' yargısı neyi yansıtır? Tüm matematik yargılar sistemi, neyi yansıttıklarını net olarak söylemesi zor olan bir doğru yargılar sistemidir. Geçmiş, gelecek, olanak, olanaksızlık yargısı neyi yansıtır? diye soruyoruz."[36]

Bu uslamlamanın gerçek hiçbir dayanağı yoktur. Yazara, ancak, gerçek olarak varolan bir nesnenin, bir özelliğin ya da bir ilişkisinin fikri bilinçte boy gösterdiği zaman, yansıtma söz konusu olabilirmiş gibi geliyor. Ne var ki, durum öyle olmaktan uzaktır; bilinç yalnızca, varolanı değil, belli bir nesneye özgü olanı değil, fakat ayrıca varolmayanı da, nesneye özgü olmayanı da saptar. Birinci durumda ve ikinci durumda, o saptamayı dile getiren yargılar, yalnızca, nesnelerin gerçek durumunu yansıttıkları için gerçekliğe uygundurlar (hakikî'dirler, vrai).

Geçmiş, gelecek, olanak ve olanaksızlık yargıları da Petroviç tarafından, aynı konumlardan hareketle ele alınmaktadır. Petroviç olsa olsa ancak şimdiki anda, belli bir anda varolanı yansıtmanın olanaklı olduğu görüşündedir. Ama geçmişe, geleceğe, olanağa ve olanaksızlığa ilişkin yargılar, belli bir anda varolmayanla, şimdiki anda varolmayanla ilgilidir. Yazar, yansıtmanın yalnızca dolaysız değil, fakat aynı zamanda dolaylı da olduğunu hesaba katmıyor. Dolaysız yansıtma, belli bir anda gerçek olarak varolan bir yansıtılan nesnenin varlığını gerektirdiği halde; dolaylı yansıtmada nesne, belli bir anda, gerçek olarak varolmayabilir. Onun bilinçte yeniden üretilmesi, -o nesne hakkında gerçekliğe uygun şu ya da bu yargıları dile getirmeye olanak veren- diğer nesnelerin yansıtılması yoluyla olur. Gerçek olarak varolan o nesnelerde, geçmişte olanı, gelecekte olacağı düşünmemizde bize dayanak olan nedir? Şimdiki an'ın yansıtılmasından hareketle geçmişin ve geleceğin bilinçte yeniden üretilmesi olanaklıdır; çünkü şimdiki an'da geçmiş de, artık geçerli olmaktan çıkmış bir biçim altında vardır. Şu ya da bu maddî oluşumun özünü yansıtırken, onun işleyiş ve gelişim yasalarını bulup ortaya çıkarırken, biz, şu ya da bu tarzda, o maddî oluşumun yol alış sürecini, gelişimindeki aşılmış dereceleri ve aynı zamanda o derecelere özgü özellikleri de yeniden üretmiş oluruz. Gerçek olarak varolan maddî oluşumun özü bir kez bilindi mi, ona özgü zorunlu yanlar ve eğilimler bir kez açıklığa kavuşturuldu mu, o zaman, o maddî oluşumun gelecekte, başka koşullarda ne olacağı

yumlama deneyiminin, bize, dış dünyanın, nesnel gerçekliğin belirli, aslına uygun bir bilgisini vermesini güvence altına alır.

DÜŞÜNCEL İMGELERİN NESNEL İÇERİĞİNİN GÖRELİLİĞİ

Öznelliği kendine göre anlıyor Gregor. Ona göre, duyumların öznelliği, nesnel dünyayla bir bağın bulunmayışını; duyumlar aracılığıyla bilincine varılan özelliklerin nesnel dünyada bulunmayışını dile getirir. İşte bu yüzden Gregor'un, bilgilenme süreçlerinde insanlar tarafından açıklığa kavuşturulan tüm özelliklerin, bizi çevreleyen dünyada varolduğunu yadsıması hiç de rastlantısal değildir. Üstelik bir de bu yadsımayı o, Lenin'e yamamaktadır: "...Şimdi, göreliliğin (relativité) ve nükleer fiziğin ortaya çıkışıyla, 'nesneler'-in, belli bir anlamda 'çürütülmedik' tek bir niteliği kalmamıştır. Uzunluk da, kapsam da, renk de, tad da, biçim de, yapı da, nüfuz edilemezlik de, karşımıza ontolojik anlamda nesnel nitelikler olarak çıkarılamazlar. Bu düşüncelerin baskısı altında Lenin, 'maddecilik felsefesi'nin, algılanan nesneye, 'bilinç dışında koşulsuz varolma' özelliği dışında, kesin nitelikler yakıştırmaması gerektiğini kabul etmek zorunda kalmıştır."[49] Böylelikle Lenin'i öznelci (subjectiviste) biri yapan Gregor şöyle yazıyor: "Eğer bizler, maddenin nesnel özelliklerinin hiç değilse bir bölümünü bile doğru olarak belirleyebilecek durumda değilsek, duyumların o özellikleri 'suretleştirdiği'ni, 'yansıttığı'nı, 'fotoğraflaştırdığı'nı nasıl söyleyebiliriz?"[50]

Gregor kendi açısından, elbette, bizi çevreleyen gerçekliğin şu ya da bu özelliğini canının istediği gibi tasarlamakta özgürdür. Gelgelelim, kendi görüşünü Lenin'e maletmesi üzerinde bir parça durmamız gerekiyor.

Birincisi, ne görelilik teorisi, ne de nükleer fizik, maddenin mekan, zaman, biçim, yapı, vb. özelliklerinin varoluşunun nesnelliğini çürütmüş falan değildir. Çürütülmüş olan, maddenin özelliklerinin nesnel oluşu, bilincin dışında ve ondan bağımsız gerçek varoluşu değil, o özelliklerin mutlaklığı, değişmezliği, maddenin somut varoluş biçimlerine oranla bağımsızlığıdır.

İkincisi, maddenin varoluşunun nesnelliğinden, maddenin biricik özelliği olarak söz ederken -ki felsefi maddeçilik bu özelliğin kabulüne ilişkindir- Lenin maddede genelgeçerli ve özgül diğer özelliklerin varolduğunu yadsımıyordu; örneğin, maddenin hareket olmaksızın, mekansal ve zamansal, vb. karakteristikleri dışında kavranamayacağını, vb. özellikle vurguluyordu. Lenin, maddede ve onun varlığının somut biçimlerinde şu ya da bu nesnel özelliklerin yokluğuna değil, fakat o özelliklere ilişkin tasarımlarımızın görelilğine, toplumsal bilgilenmenin ve pratiğin gelişimi boyunca, o tasarımların değişikliğe uğramasının kaçınılmazlığına değiniyordu. Fakat, nesnel gerçekliğin şu ya da bu özelliklerine ilişkin bilgilerimizin göreli karakterinden söz ederken Lenin, o bilgilerin içlerinde mutlak uğraklar bulunduğunu, bilgilenmenin gelişimiyle o bilgilerin içeriğindeki her şeyin değişmeyeceğini de vurguluyordu. Bazı fikirler, tezler, kavramlar, gerçeğin şu ya da bu yanını doğru olarak yansıttıklarından, oldukları gibi kalır ve mutlak hakikate doğru uzanan sonsuz zincirin halkalarını oluştururlar.

Öyleyse, Gregor'un "maddenin nesnel özelliklerinin hiç değilse bir bölümünü bile, doğru olarak belirleyebilecek durumda olmadığımız" yolundaki ifadesi düpedüz hatalıdır ve gerçek duruma uymamaktadır. Bizi çevreleyen gerçekliğin pek çok özelliğini, oldukça kesinlikle belirleyebildiğimizi toplumsal pratik göstermektedir. Toplumsal pratik, duyumlarımızın o gerçekliği yansıttığını, suretleştirdiğini aralıksız ortaya koymaktadır.

konusunda bir yargıya varabilir, onun özelliklerinin nasıl dönüşüme uğrayacağını, ne hale geleceğini söyleyebiliriz. Ve o yargılar da doğru olacaktır, nesnelerin gerçek durumunu yansıtacaktır.

Olanak ve olanaksızlık yargılarının gerçekliğe uygunluğu sorunu da yine bu düzeyde çözümlenir. Olanak ya da olanaksızlık fikri gerçekliğin, ona özgü ve zorunlu yan ve bağıntıların, onun dönüşüm yasalarının yansıtılmasına dayanır.

DUYGULARIN VB. YANSITTIĞI

Yansıtmanın, bilincin zorunlu bir özniteliği olmadığını kanıtlamak için, ayrıca, gerçeklikten güya hiçbir şeyi yansıtmayan heyecanlar gibi, irade gibi bilinç olgularına da gönderme yapıldığı oluyor. Bu konuda Petroviç şöyle diyor: "Ben, yansıtmanın bilinç olgusuyla bağdaşmaz olduğunu söylerken yansıtmanın, bilinçli tüm eylemlerimizin gerçeği nıçın, hangi anlamda ve hangı surette yansıttığını bizlere açıklayamadığını düşünüyorum. İrade ve heyecan neyı yansıtır? Sevgı, kın, kıskançlık, kötülük, -üzerine yöneldikleri- dış nesnelerin farklı yansıtma biçimleri midir?"[37]

Bu uslamlamaların dar ve basıtleyıcı bir yansıtma anlayışına dayandığı kolaylıkla farkedılıyor. Bilinç yalnızca, insanın duyu organlarını etkileyen nesneleri değil, fakat ayrıca, insanın yaşam koşullarını, insanın içinde bulunduğu ekonomik ilişkıleri de yansıttığı halde; bu yazara göre, yansı ancak, karşımızda bulunan bir nesnenin bilinçte yeniden ürettiği şey olabilir. Bılinç yalnızca, etkıleyen nesnelerın şu ya da bu yanını yeniden üreten düşuncel imgeler biçimı altında değıl, fakat ayrıca heyecanlar, özlemler, ruh halleri, duygular biçimi altında da yansıtır. Özellikle bu sonuncular, özneyi etkileyen olguların özne için taşıdıkları önemi ve öznenın o algılar karşısındaki tavrını yansıtırlar.

BİLİNÇLİ YANSITMADA ÖZNE'NİN ROLÜ

Bilincın, gerçekliğın bır yansısı olamayacağını kanıtlamak için, özne ile nesne arasındaki karşılıklı bağıntının yasalarına gönderme yapıldığı da oluyor; bilincin, gerçekliğın öznel [karakterli] yansıtılmasını değıl de, gerçekliğın yaratılmasını temsil ettığine o yasaların güya tanıklık edeceği sanılıyor. Danko Grlıç, bilinci nesnel dünyanın öznel [karakterli] yansıtılması olarak ele alanların "özne ile tüm nesnel dünyayı, açıkça ve hiç acabasız birbırinin karşısına koydukları ve böylece özneyi nesnel dünyadan dışladıkları" görüşündedir. Şöyle soruyor: "Maddî bir gerçeklık değilse, nesnel bir gerçeklik de değilse, böyle bir özne neyı temsil eder?" Ve cevabı kendisi veriyor: "O zaman o boş bir yapıntıdır (fictıon), bır yanılsamadır, bır uydurmacadır, gerçek-dışı bır şeydır..."[38]

Burada, özne kavramı (concept) ile nesnel gerçeklığin öznel [karakterli] yansıtılması kavramının bırbırıyle özdeşleştırılmış olması dikkatı çekıyor. Aslında bunlar birbirinden son derece farklı şeylerdır Özne, gerçeklığın öznel [düzeyde] yansıtılması olmayıp, yani bılinç olmayıp, maddî bir sıstem olan toplumdur; birer bilinç taşıyan ve bu nedenle, nesnel gerçekliği öznel imgeler halınde yansıtmayı becerebılen insanlar tarafından, maddî eşyaların üretiminden, dağıtımından ve tüketiminden hareketle oluşturulmuş olan toplumdur. Özne, maddî bir toplumsal sıstem olduğundan, nesnel gerçeklikten kendini dışlamayıp, nesnel gerçekliğin bileşenlerinden biri olarak, nesnel gerçekliğin varlık bıçimlerınden bırı olarak devreye girer. Kendisını çevreleyen, maddenin diğer varoluş biçimlerini etkiler; onların özellıklerını ve ilişkılerını bu etkileşım sırasında kendında ortaya çıkan öznel imgeler halında yansıtır; ve o öznel ımgelerın içerdığı verilerden hareketle, kendisini çevreleyen gerçekliği rasyonel bir şekılde dönüşüme uğratır.

Bununla birlikte, Grlıç'in bütün bunları bilmediği sanılmamalıdır. O, özne dendiğinde, Marksçıların ondan ne anladığını bilir; bu kavram üzerınde özellıkle durmak zorunda kalması da bundandır. Kendısı şöyle diyor: "Marksizmın yansıtma teorisinde öznenin, -gerçek etkenlerin yasaları ıle toplumsal gelişmişliğin belli bir derecesinin yasalarının bir-

birine geçişmesinden kaynaklanan-, tarihsel olarak ve toplumsal olarak koşullu bir sonucu temsil ettiği...'söylenebilir. Ne var ki, bazı 'teorisyen'ler için diyalektik, bir kavramlar kargaşası; tutarsızlığını, karşıt uçların birbirine geçişmesi üzerine kimi cümlelerle kurtaran, anlamsız bir eklektizm değildir. Özne, toplumsal yasaların ürünü olduğundan, özneyi, onun, nesnel dünyanın öznel imgesi olduğu yolundaki teze sığdırmaya kalkışmak büsbütün abesleşmektedir. O durumda yalnızca, bir yapıntı (fiction) olan özne değil, aynı zamanda, -nesnel olmayan, etkisiz ve boş yanılsamalar adı verilen- tüm o ekonomik, tarihsel ve toplumsal yasalar da gerçekliğe karşıt bir duruma düşmüş olmaktadırlar."[39]

Böylece, bilincın, nesnel gerçekliğin öznel imgesi olarak tanınması, Grliç'e göre, özneyi zorunlu olarak, yanılsamalı, fiilî olmayan, gerçeklik-dışı bir şey, kısacası, bir yapıntı durumuna sokacaktır.

Peki ama bütün bunlar nereden çıkıyor? Öznenin, bilincinde, nesnel gerçekliği öznel bir biçim altında yansıtma yeteneği, özneyı o gerçeklikten niye dışlasın? O yeteneği, özneyi ne diye gerçeklik-dışı bir şey haline soksun? Tam tersine, düpedüz bu olgunun kendisi, yani öznede, nesnel gerçekliği öznel olarak yansıtma yeteneğinin, bilgilenme yeteneğinin bulunması; özneyi, kendisini çevreleyen dünyayı etkileyebilen ve onu yaratıcı bir şekilde dönüşüme uğratabilen gerçek bir özne durumuna getirir; çünkü, biraz önce değindiğimiz gibi, gerçekliğin bir amaç doğrultusunda dönüşüme uğratılması, önce, gerçekliğin zorunlu özellik ve bağıntılarına, işleyiş ve gelişim yasalarına ve o yasalara bağlı olanaklara ilişkin bılgilenmeyi gerektirir. Nesnelerin gerçeklikteki durumunu yansıtma yeteneğinden, çevredeki gerçekliğin hareket ve gelişim yasalarını tanıma yeteneğinden yoksun özne, gerçekliği rasyonel bir şekilde etkilemek, onu pratik olarak dönüşüme uğratmak, yeniyi yaratmak durumunda değildir. Bu olmadan o, gerçek, geçerli bır özne olamaz. Bu demektir ki, öznede, nesnel gerçekliği öznel yansıtma yeteneğinin bulunması değil, bulunmaması, özneyi bir yapıntı durumuna, gerçeklik-dışı bir şey durumuna sokar.

BİLİNCİN SINIRLI BİLGİ İÇERİĞİ VE BU İÇERİĞİN ZENGİNLEŞMESİ

Bilıncin, gerçekliğin yansıtılması olduğu anlayışına karşı, şöyle bir başka kanıt daha öne sürülüyor: Eğer bilinç, gerçekliğin yansıtılmasını temsil ediyorsa, onun geliştirilmesi de zorunlu olarak doğanın ve toplumun kesin olarak bilinmesine yol açmalı ımiş. Fakat o durumda, bilincimizde tüm dünyanın yer alması gerekirmiş; o zaman da, bilinç, insan bilinci olarak ortadan silinmiş, aktiflığini yitirmiş ve evrensel bir yansıtma-aynasına dönüşmüş olurmuş.[40]

Bu uslamlamanın da, bir önceki gibi, hiçbir gerçek dayanağı yoktur. Bu uslamlama nesnelerın, aslındaki durumunu yansıtmıyor. Bırincısı, insanın bilgilenmesi, her şeyin tümüyle bilineceği, insanların bılıncında tüm dünyanın yansıtılacağı gelişim noktasına hıçbir zaman varmayacaktır; bu olanaksızdır, çünkü yansıtılan gerçeklik durağan değildir, aralıksız olarak dönüşümlere uğrar ve gelişir. İkincisi, bilginin hiçbir geliştirilmesi, bir insanın bilincinin evrensel bilince dönüşmesine yol açamaz; çünkü bir bireyin olanakları daıma sınırlıdır ve insanlığın eli altındaki tüm bilgilere sahip olabilecek durumda değildir. Üçüncüsü, insanların bılgilerinin artması, onların aktıfliğini, ortadan kaldırmak şöyle dursun, -onların yaratma olanakları ve faaliyet alanları genişlediğinden- daha da pekiştirmiş olur.

DUYUMLARIN "NESNEL GERÇEKLİĞİN ÖZNEL İMGESİ" OLMASINA İTİRAZLAR

Bilinci, gerçekliğin yansıtılması olarak ele alan Marksçı teorinin eleştirisi, duyum'un nesnel gerçekliğin öznel imgesi olduğuna ilişkin Leninci tezin "asılsızlık"ını kanıtlamaya da özel bir yer ayırır. Bu kanıtlama genellikle şöyle yapılır: Belli bir duyumlama, çoğu kez de renk duyumu ele alınır ve o duyumun, mütekabil uzunluktaki ışık dalgalarının tam bir kopyası, bir fotoğrafı olmadığı gösterilir. Arkasından, duyumların, dış dünyadaki nesnelerin kopyaları, imgeleri olduğuna ilişkin Leninci teorinin asılsız olduğu yargısına varılır. Özellikle A.James Gregor, H.B.Acton böyle davranmaktadırlar. Gregor şöyle uslamlama yürütüyor: Duyumların, nesnelerin kopyaları ya da imgeleri olduğu yolundaki Leninci önerme tartışma götürmezmiş gibi görünürmüş. Gelgelelim, daha irdelemenin ilk adımları bile, bu önermenin belli bir anlamsızlığını açıklığa kavuşturmaya yeterliymiş.

Gregor şöyle surdürüyor: "Birinci güçlük, dış dünya nesnelerine yakıştırılacak basit yüklemlerin incelenmesinde ortaya çıkar. Örneğin, bir şey hakkında, onun kırmızı olduğunu söylerken, neyi göz önünde tutarız? Hareket noktamız olan kırmızı renk, milimetrenin milyonda 647-760'ta biri boyundaki ışık dalgasının bir "kopya"sı, bir "yansı"sı ya da bir "fotoğraf"ı olarak bir anlam taşıdığı haliyle algılanamaz."[41]

Acton da, bu fikri geliştirerek şöyle yazıyor: "Ether titreşimleri ile renk duyumu birbirinden öylesine farklıdır ki algılanan renklerin, titreşimlerin kopyaları, fotoğrafları ya da ayna-yansıları varsayılması tuhaf görünmektedir."[42]

BİR YANSI OLARAK DUYUM'UN NESNEL İÇERİĞİ VE ONUN ÖZGÜL KARAKTERİ

Burada, bu yazarların "kopya", "fotoğraf", "yansı" deyimlerine, bu deyimler fiziksel olguların algılanması için kullanılırlarken kazandıkları anlamın aynısını verdikleri açıklıkla ortaya çıkıyor. Kopya derken, onlar fiziksel kopyayı, fotoğraf derken fotoğraf klişesini, yansı derken de aynadaki yansıyı anlamaktadırlar. Özellikle Gregor'un ifadesinden bu çıkıyor: "Hepimiz, 'imge'lerden fotoğraf anlamında söz ederken, anladığımız şeyin bilincindeyizdir; sanki bir portrenin aslına benzerliğinden söz ederken olduğu gibi, figurun andırırlığını düşünürüz."[43] Lenin ise, o terimlere başka bir anlam veriyordu. O, duyumların, nesnelerin öznel imgeleri olduklarını, düşüncel olduklarını, fiziksel değil düşüncel kopyalar, klişeler olduklarını vurguluyordu.[44] Duyumlar öznel imgeler olduklarından, yani yalnız ve yalnız insanların bilincinde varolduklarından, yalnızca yansıtılan nesnenin ya da onun özelliklerinin değil, ama onun yanı sıra, yansıtan insanın da etkilemesine açıktırlar; yalnızca nesneye değil, ama onun yanı sıra özneye de, onun duyu organlarına, sinir sistemine, psişik durumuna da bağımlıdırlar. Başka bir deyişle, duyum, nesne ile özne arasındaki bir etkileşimin sonucudur, nesnenin öznede bulunuşunu dile getirir ve her olguda olduğu gibi, yalnızca etkileyen nesnenin özünü dile getirmekle kalmaz, ama aynı zamanda o özü çarpıtır da. Şu ya da bu nesnenin özünü (essence) ortaya vuran her dış-görünüş'ün (phénomène) o öz'le çakışmaması, o öz'den ayırt olması hiç de rastlantısal değildir. Bu olgu, insanın duyu organlarını etkileyen nesnenin özünü, maddî bir biçim altında değil, düşüncel, öznel bir biçim altında dile getiren duyum için bir kat daha karakteristiktir. Bundan, duyum'un, nesnelerin tıpkısı tıpkısına ve eksiksiz birer kopyası, sadık bir ayna-yansısı olamayacağı, ama nesnenin şu ya da bu yanlarının, özelliklerinin -yansıtan öznenin özelliklerine uygun olarak- değişikliğe uğratılmış, yeniden üretilmiş bir sureti (bir reprodüksiyonu) olduğu sonucu çıkar.

Bunun, Leninci yansıtma teorisinin eleştiricilerinin gözünden kaçtığını sanmamak gerekir. Onlar Lenin'ın, duyumların öznelliğine değindiği pasajı özellikle anmakta ve onu eleştirmektedirler. Bu konuda A.J. Gregor şöyle yazıyor: "Çağdaş Marksizmin bir eğilimi, Lenin'in açıklamalarının, gerçekçi bir eleştirici zihniyet içinde, yani duyum biçiminin öznel olduğu, oysa onun içeriğinin nesnel olduğu yolunda bir yorumunu verir. Başka bir deyişle, kırmızı duyumu, milimetrenin milyonda 647-670'te biri boyunda bir dalganın 'somut içerik'inin öznel bir biçimidir."

"...Ne var ki bu yorumun açık yanı vardır, oraya pek çok itirazlar getirilebilir."[45]

Duyumun, "nesnel dünyanın öznel imgesi" olarak yorumlanmasına karşı Gregor şöyle uslamlama yürütüyor: "Eğer duyumun, yukarıda sözü geçen anlamda, öznel bir biçimi ve nesnel bir içeriği olduğu görüşünde bile olsak, duyumların gerçekliği 'yansıttığı'nı, 'temsil ettiği'ni, 'fotoğrafını oluşturduğu'nu kesinlikle söyleyebilir miyiz? Duyumların, -yalnızca, kavramsal bir analiz ve mantıksal bir kurgu yoluyla çıkarsanabilen- gerçekliğin (yani ışık dalgalarının, elektronların, foton'ların, vb.) olsa olsa 'sinyal'lerini verdiğini söylemek daha yerinde olmaz mı?"[46]

DUYUM'UN NESNEL İÇERİĞİNİN, BİLGİLENMENİN GELİŞİMİNDEKİ ÖNEMİ

Duyumun öznel bir imge olması olgusu, onun (duyumun) nesnel gerçekliği yansıtmasını, gerçekliğin bir kopyası olmasını dışlamaz. Nesnelerin gerçek durumunu saptamak için, duyu organlarını etkileyen nesnenin özünü bulup ortaya çıkarmak için, soyut düşünmeye, mantıksal analize ve sentez yapmaya gerek olması, duyumun gerçekliği yansıtmadığını göstermez; duyumun, gerçekliğin dış yanlarını, yüzeyde olanı, yani dış-görünüş'ü yansıttığını, suretleştirdiğini gösterir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, dış-görünüş (phenomene) öz'le (essence) çakışmaz; onu çarpıtılmış olarak temsil eder. Duyum, dış-görünüş'ü, nesnel gerçekliğin dış yanlarını yansıtırken, bizim öz'e ilişkin bilgilenmemizi sağlayacak durumda değildir. -Duyumların mantıksal analizi ve denk düşen yapıların kurulması yoluyla, dıştan içe doğru geçişi gerçekleştiren, nesnelerin asıl durumunu az-çok net olarak yeniden üreten- soyut düşünmenin gerekliliği işte bu nedenle ortaya çıkar. Burada şunu vurgulamak gerekir ki, dış'tan iç'e, dış-görünüşün duyumlarla saptanmasından, soyut düşünme süreci içinde nesnenin özünün yeniden üretilmesine geçiş, ancak ve yalnızca, nesnel gerçeklik, onun yan ve uğrakları önce duyumlarla yansıtıldığı, suretleştirildiği için ve sonra teorik bilgi, -incelenen nesnenin özünü soyut kavramlar sistemi içinde yeniden üretecek olan- kavramsal yapıları ancak, nesnel olarak varolan yansıtılan-nesne'nin kendine özgü bu yan ve özelliklerine ilişkin bilgilenmeye dayanarak kurabileceği için olanaklı hale gelir.

Böylelikle, duyumların öznel karakter taşımaları ve duyu organlarını etkileyen nesnenin özüne ilişkin bilgilenmeyi sağlayacak durumda olmayışları, duyumların nesnel gerçekliği yansıtmadıklarını kanıtlamamaktadır.

Gregor'un, duyumların öznelliğine karşı ikinci itirazı da temelsizdir. Şöyle diyor: "Eğer bizim için dolaysız olarak yalnızca öznel biçim (duyumlar) belli ise, duyumlama deneyiminin nesnel içeriğini bulup ortaya çıkarabileceğimizin güvencesini kim verebilir?"[47]

Lenin, duyum'un, nesnel dünyanın öznel bir imgesi olduğunu söylerken; öznellikten, duyumların özneye aidiyetini, yani duyumların insan bilincinde düşüncel (idéel), tinsel (spirituel) oluşumlar olarak varoluşunu anlar. Varoluş biçimleri bakımından öznel olan duyumlar, içeriklerinde, -insanın duyu organlarını etkileyen nesnenin denk düşen yanlarını, özne için özgül birer biçim altında (bilinçteki düşüncel imgeler biçimi altında, A.Ş.) yansıtan- uğraklar barındırırlar ve "özneden bağımsız, insandan, insanlıktan bağımsız birer içerik"e[48] sahip olurlar. Duyumların içeriğinde bu nesnel uğrakların bulunuşu, du-

DÜŞÜNCEL İMGELERİN GERÇEKLİĞE UYGUNLUĞUNU SINAMANIN VE GELİŞTİRMENİN YOLU OLARAK PRATİK

Bazı yazarlar, özellikle Acton, duyumların nesnel gerçekliğin yansısı, sureti (kopyası) olduğuna ilişkin Marksçı anlayışa karşı şu uslamlamayı öne sürmektedir: "Algılayan öznenin, kendisi dışında varolan maddî gerçekliklerle hiçbir zaman doğrudan temas olanağı olmadığına, fakat yalnızca o maddî gerçekliklerin onda ürettiği kopyalarla temas olanağı bulunduğuna göre; o, hangi kopyaların hakiki (vrai), hangilerinin sahte olduğunu, hangi kopyaların asıllarına benzediğini, hangilerinin benzemediğini bilemeyecektir."[51]

Gerçekten de, nesnel gerçeklik insanın karşısına, nesnel gerçekliğin kopyası olan öznel imgeler biçimi altında çıkar, fakat bu hiç de insanın nesnel gerçeklikle doğrudan temas olanağı olmadığı anlamına gelmez. Bu temas olanağı insana, pratik faalıyet yoluyla açılır: Pratik faalıyet sırasında insan, nesnel gerçeklikteki yanların ve bağıntıların insan bilincindeki düşüncel kopyalarını kendine kılavuz edinerek, gerçeği dönüşüme uğratır ve böylece o kopyaların aslına uygun olup olmadığını kendisi söyler.

MADDECİ YANSITMA ANLAYIŞINA MARX, ENGELS VE LENİN'İN KATKILARI

Yine bunun gibi, çoğu kez, bilincin gerçekliğin yansıtılması olduğu anlayışının yalnızca Marksizme özgü olmadığına; bu anlayışın, Marksızmin o sorun'un incelenmesine getirdiği yeni'yi temsil etmediğine; o sorun'un böylesi bir çözümlenişini, Marksızm-öncesi maddecilerin tümünün yanı sıra bazı idealıstlerin de yapmış olduklarına değinilmektedir.

Lenin tarafından dile getirilen, duyumların, nesnelerin kopyaları, fotoğrafları, imgeleri olduğu anlayışına gönderme yaparak, A.James Gregor örneğin şöyle diyor: "Öyle görünüyor ki Lenın, kendini 17. ve 18. yüzyıllar maddecılığıyle özdeşleştirerek, bu tasarım tipini benimsıyor."[52] Bu konuda Markoviç de şunları yazıyor: "Yansıtma teorisi Marksçı felsefenin tıpık özelliği değildir: Demokritos'tan başlayarak, naif gerçekçiliğin ve mekanist maddecılığın çeşıtlı bıçimleri tarafından savunulmuştur. Bu teori, felsefeye Marx tarafından getirilmiş olan yeni öğeyi dile getırmıyor."[53] Branko Boşniak'a göre de, yansıtma teorısi söz konusu olduğunda, onun, felsefi maddecilik teorisinin özgül özelliği olmadığını hatırlamak yerinde olur; yansıtma teorisi ilk kez Platon'un felsefi sistemi içinde öne sürülmüştür. Platon, varolan her şeyin (gerçek-olan'ın) modelinin, mutlak olan bir şeyde (idea'da) olması gerektiği görüşündeydi.[54] Danko Grlıç de şöyle diyor: Yansıtma teorisi "elbette Marksçı düşüncenın özgül bir ürünü değildır ve onu kabul edenler yalnızca maddeciler de değildir; onların yanı sıra pek çok nesnel idealıst yansıtma teorisini kabul eder. Nesnel şeyler derken idea'ları anlayan ve bilgilenme sürecinin, öznel-olan çerçevesinde gelıştiği görüşünde olan Platon da hiç kuşkusuz bu teoriyle uyum içındedir."[55]

Gerçekliğin yansıtılması olarak bılinç anlayışının, yalnızca Marksizmin değil, Marksizm-öncesi felsefenin de özellıği olduğu doğrudur. Bu teorının, Marksizmin felsefeye getırdığı yenı öğeyi oluşturmadığı da doğrudur. Marksçı felsefe hıçlıkten doğmamıştır, ama o rasyonel olan her şeyin, kendinden önceki felsefe tarafından elde edilmiş her şeyin kalıtçısıdır. Bilincin, gerçekliğin bır yansıtılması olduğu tezı de, ışte dosdoğru o rasyonelle ilışkilıdir. Bu tezi maddeci filozoflardan almış olan Marx ve Engels, onu ilk biçiminde bırakmayıp gelıştirmişlerdir. Onlar bu tezi, temaşacı ve mekanıst karakterinden kurtarmışlardır. Marx ve Engels için, nesnel gerçekliğin bilinç tarafından yansıtılması, aynanın yansıtmasında olduğu gibi edilgin bır şekılde değil, Marksızm-öncesi maddecilerin düşündükleri gibi durağan bır şekilde değil, fakat gerçekliğin pratikle dönüşüme uğratılması temelinde ve sırasında, etkın ve yaratıcı bir şekilde meydana gelir. İşte bütün bunlar, bilincin nesnel

gerçekliği yansıttığı anlayışına Marx ve Engels'ın getirdiği yeni ögeyi oluşturur ki Lenin de, yansıtma teorisini hazırlarken bu anlayıştan yola çıkmıştır. Leninci yansıtma teorisinin eleştiricileri onu, Marksizm-öncesi maddeciler tarafından öne sürülmüş olan bilinç anlayışından hiçbir ayırdı yokmuş gibi sunmaktadırlar.

MARKSİZM-LENİNİZMİN YANSITMA TEORİSİNİN, YARATICI İNSAN FAALİYETİ TASARIMINA AYKIRI MI DÜŞTÜĞÜ, YOKSA ONU DESTEKLEDİĞİ Mİ SORUNU

Gajo Petroviç ve benzerleri gibi bazıları, Marx'ın ve Engels'ın değerinin, insanı, yaratıcı bir varlık olarak ele almasında ve böylece daha önceki maddeciliğin temaşacı karakterini aşmasında olduğu görüşünde olmakla birlikte, yansıtma teorisinin -bu teorinin tezleri her ne kadar Marx'ın, Engels'ın ve Lenin'ın yapıtlarında yer alsa da- Marksçı teorinin özüyle çeliştiğini söylerler. Bu konuda Petroviç şunları yazmaktadır: "Yansıtma teorisinin, Marksizmin, insanı pratik, yaratıcı varlık olarak göz önüne alan anlayışıyla bağdaşmadığını vurgulamak istiyorum. Ben bunu söylerken hiç de, yansıtma teorisinin Engels'te ve Lenin'de ya da hatta Marx'ta bulunmadığını öne sürüyor değilim."[56] "Yansıtma teorisinin ögelerini biz, hatta hiç ummadığımız yerlerde, örneğin, eğer tek başına incelenecek olursa, Marx'ın Feuerbach üzerine tezlerinin birincisinde keşfetmekteyiz. Bunun ötesinde, bu teori Marksçı dunya ve insan anlayışının tumuyle çelişki halında bulunmaktadır."[57]

Diğer bazı yazarlar da, bilgi teorisine faaliyet uğrağının Marx tarafından getirilmiş olmasına değindikten sonra, Marx'ın, o faaliyeti, toplumsal gelişmeye ilişkin kendi maddeci teorisinin gediğini kapamak için kabul etmek zorunda kaldığına işaret etmektedirler. Henry Mayo şöyle diyor: "...Marx, tarihe ilişkin kendi tunç yasalarının determinist dayanağını güvence altında tutmak için, çoğu kez, o faaliyeti (öznenin, kendisini çevreleyen gerçeklikle etkileşim süreci içinde ortaya çıkan faaliyeti, A.Ş.) benimsemek ve ondan, Engels'in ve Lenin'ın, bilincin diyalektik maddenin basit bir yansısı olduğu yolundaki son derece basitleyici anlayışlarına benzer bir şeyler yapmak eğilimindeydi."[58]

Bilincin, gerçekliğin yansıtılması olduğuna ilişkin Leninci anlayışın eleştiricileri anlamıyorlar ya da anlamak istemiyorlar ki, bu tez, insanı, yaratıcı pratik varlık olarak ele alan Marksçı insan anlayışıyla çelişmek şöyle dursun, o anlayışın zorunlu bir yanıdır; bu tez, kendisini çevreleyen gerçekliği etkilemesinde öznenin aktifliğini azaltmaya yönelik olmak şöyle dursun, o faaliyetin bilimsel dayanağını, yani öznenin yaratıcı etkileyiciliğinin koşullarının bulunup ortaya çıkarılmasını olanaklı kılar.

"GERÇEKLİĞİN YANSITILMASI OLARAK BİLİNÇ" ANLAYIŞININ MADDECİLİĞE ÖZGÜ VE İDEALİZME AYKIRI OLUŞU

Bilincin, gerçekliğin yansıtılması olduğu anlayışını nesnel idealistlerin de pavlaştıklarına ve böylesi bir anlayışın Platon'un teorisinin de belirgin özelliğini oluşturduğuna ilişkin uslamlamalara gelince, bunların gerçek hiçbir dayanağı yoktur. Marksçılar için, gerçekliğin yansıtılması olarak bilinç anlayışı, felsefenin temel sorununun maddeci çözumüyle bağıntılıdır ve o çözumün zorunlu bir yanını oluşturur. Bilinç maddeye oranla ikincildir; çünkü bilinç madde tarafından, gelişiminin belli bir aşamasında varedilmiştir ve çunku bilinç, onun dışında ve ondan bağımsız varolan maddenin yansıtılmasıdır. Sorunun bu çözümünü hiçbir idealist kabul edemez. İdealistler için bilinç, maddeye oranla ikincil değil, birincildir; maddeyi, duyumlanabilir nesneleri vareden odur ve kendisini şu ya da bu şekilde o nesnelerde yansıtır. İdealistler için, fikirler maddî nesnelerin fotoğrafları, kop-

yaları olmayıp, maddî nesneler fikirlerin kopyalarıdırlar. Platon'un teorisinde bu sorunun çozumuyle meydana çıkan işte budur. Marksızmın, gerçekliğın yansıtılması olarak bılınç anlayışının, idealıst anlayışla, özellikle Platoncu anlayışla hiçbir ortak yanı bulunmadıktan başka, ayrıca onun doğrudan karşıtı olduğu açık değil midir?

Marksızmın, gerçekliğın yansıtılması olarak bılınç anlayışına karşı olan çeşıtlı yazarlar tarafından öne sürülen belli başlı kanıtları bütünuyle ınceledik; onların dayanaksız olduklarını görüyoruz. Bılınç, dış dunyayı yansıtmanın özel, yüksek bır bıçimidir; eğer bilinç insanı, onu çevreleyen gerçeklık ıçınde, bu gerçekliği dönüşüme yaratıcı şekilde değiştirmeye yönlendirebiliyorsa, işte sırf bundan ötürüdür.

DİPNOTLAR:

1. N.N.Ladıgına-Kots: "Razvitiye form otrajeniya v prodsese evolyudsiy organızmov" - Voprosi filozofiy, 1956, No.4 str.101
2. F.Engels: Doğanın Diyalektiği (Fr.basım), s.174
3. K.Marx, F.Engels: "L'Idéologie allemande", Ed.Sociales, Paris 1968, p.59
4. A.g.y., s.59
5. A N.Leontiev: "Ob istoriçeskom podhode ve izuçenii psihiki çeloveka" - Psihologiçeskaya Nauka v SSSR, T.1, str.41
6. J.de Vries: "Die Erkenntnistheorie des dialektischen Material-ismus, München-Salzburg Köln, 1958, s.141
7. A.g.y., s.166
8. W.Hollitscher: "Bewusstsein und Materie" ın Weg und Ziel, Wien 1964, No.2, s.112
9. J. de Vries: (A.g.y.), s.169-170
10. K.Marx: "Kapital" (Fr.basım) 1. Kıtap, s.21
11. "Problemi Marksistsko-Leninskoy filosofii". Stati vengerskih avtorov, İzdatelstvo "Progress", Moskova 1965, str.424
12. N.P.Antonov: "Proishojdenie i suşnost soznaniya", İvanovo 1959
    F.F.Kalsin: "Osnovniye voprosi teorii poznaniya", Gorki 1957
    Ya.A.Ponomariev: "Psihika i intuidsiya", Moskva 1967, str.64
13. Filosofskıye nauki, 1968, No.3, str.112
14. S.L.Rubınstein: "Bitie i soznaniye", str.41
15. K.-H.Oberlaender: "Einige Bemerkungen zum Verhaeltnis von Materie und Bewusstsein" in Wissenschaftliche Zeitschrift det Universitaet, Rostock 1962, Jahrgang 11, Heft 3, s.204-205
16. K.Marx, F.Engels: "L'Idéologie allemande", p.51
17. A.g.y., s.59
18. K.Marx F.Engels: "İz rannih proizvedeniy", str.633
19. A.Spirkin: "Proishojdeniye sosnaniya" Moskva 1960, str.9
20. E.Schrodinger: "Geist und Materie", Brauschweig, Viewer, 1961, 2.Auflage, s.6
21. aynı yer
22. aynı yer
23. aynı yer
24. aynı yer
25. K.Marx: "Kapital" (Fr.basım) 1.Kitap, s.136
26. aynı yer
27. V.İ.Lenin: "Tüm Yapıtları" (Fr.basım), c.38, s.201
28. M.Markoviç: "Humanizam i dijalektika", Beograd 1967, str.129
29. G.Petroviç: "Filozofija i marksizam" Mladost, Zagreb 1965, s.252
30. Neki problemi teorije odraza, Beograd 1961, str.140

31. **G.Petroviç: "Filozofija i marksizam"**, str.256
32. **A.g.y.**, s.257
33. **A.g.y.**, s.250
34. **A.g.y.**, s.256
35. **Neki problemi teorije odraza**, str.141
36. **G.Petroviç: "Filozofija i marksizam"**, str.254
37. aynı yer
38. **Neki problemi teorije odraza**, str.134
39. **A.g.y.**, s.133-134
40. **A.g.y.**, s.134
41. **A.James Gregor: "Lenin on the Nature of Sensations"** in Studies on the left, 1963, v.III, No.2, p.35
42. **H.B.Acton: "The Illusion of the Epoch. Marxism-Leninism as a Philosiphical Creed"**, London 1955, p.40
43. **A.James Gregor:** A.g.y., s.35
44. **V.İ.Lenin: "Tüm Yapıtlar"** (Fr.basım), c.14, s.121
45. **A.James Gregor:** A.g.y., s.38
46. **A.g.y.**, s.38
47. **A.g.y.**, s.38
48. **V.İ.Lenin: "Tüm Yapıtlar" (Fr.basım) c.14, s.125**
49. **A.James Gregor:** A.g.y., s.38-39
50. **A.g.y.**, s.39
51. **H.B.Acton:** A.g.y., s.37
52. **A.James Gregor:** A.g.y., s.36
53. **M.Markoviç:** A.g.y., s.129
54. **Neki problemi teorije odraza**, str.108
55. **A.g.y.**, s.134
56. **G.Petroviç:** A.g.y., s.255
57. **A.g.y.**, s.257
58. **H.B.Mayo: "Introduction of Marxist Theory"** New York 1960 p.44

bilimsel antropoloji ve bilimsel hümanizm

lucien sève
fransızcadan çevıren: g.doğan görsev

Marx'ın, olgunluk dönemi yapıtlarında insan kavramını bir yana bıraktığından, yabancılaşma teorisinden vaz geçtiğinden, hümanızm perspektifinden uzaklaştığından söz edilebilir mi ve de hangi anlamda edilebilir? Şurası **besbellidir** -ve bu bir yanılsama filan değildir- ki, Marx **hiçbir zaman** insandan, onun yabancılaşmasından, onun bütünlüklü gerçekleşmesinden **görünür şekilde** söz etmekten geri kalmamıştır. Demek ki Marksizm, spekülasyoncu yorumun desteklediği bir humanizm gibidir, bir bakıma. Ne var ki bu **besbelli** yanıtla yetinen o tür bır yorum, Marx'ın bilımsel bilgi-teorisinin karmaşıklığını göz ardı ettiğinden, sözcüklerin altındaki kavramların gerçek (reel) statüsünün ne olduğunu kendı kendine sormayı ihmal etmektedır. **Kapital**'de olsun, **1844 Elyazmaları**'nda olsun, ınsan sözcüğünün ya da yabancılaşma sözcüğünün kullanılmış olması, ille de, aynı kavramın, aynı statüde bır kavramın söz konusu olması için yeterli değildir. Bir kavramın statusunu belirleyen ise, onun belirttüği özün mahiyetidir. **1844 Elyazmaları**'nda ınsan kavramı, tarihın öznesi olan soyut bır ınsansal öz fikrıne gönderme yapar, o soyut insansal özun toplumsal ilişkileri ise, tıpkı ekonomik kategoriler gibi, birer görüngü, birer dışavurum durumundadır. 1844 Elyazmaları'nda, "birey toplumsal varlık'**tır**" deniyorsa, o zaman bu, "toplumu bireyin karşısında bir soyutlama olarak bir daha saptamaktan özellikle kaçınmak gerek"tiği, toplumsal varlık'ın birey'den **başka bir şey olmadığı**, demek ki bireyin "bütünsellik (totalité)" olduğu[1] anlamına gelir.

Bu can alıcı noktada **Feuerbach üzerine VI.Tez, Elyazmaları**'ndan ve daha geniş olarak, önceki anlayışların tumünden ayrılır. VI.Tez'de **toplumsal varlık** birey'den **bambaşka** şey olarak algılanmıştır. Toplumsal varlık, "her bireyin, her kuşağın varolan veriler olarak hazır bulduğu üretim güçleri, sermayeler, toplumsal ilişki biçimleri toplamı"dır. İşte, felsefecilerin ınsanın "töz"ü ya da "öz"ü olarak tasarımladıkları şeyin **somut temeli** budur: Demek ki, eski insan kavramını köklü bır şekılde ters yüz etmek gerekmektedir. Bu hıç de, her tür insan kavramını yanılsamalı diye bundan böyle reddetmek gerektiği anlamına gelmez; **insana ilişkin "soyut kavram" ile "soyut insan" kavramını birbirine karıştırmamalıdır**: Her bilımsel kavram, kavram olarak soyuttur; ama bir kavram,Marksçılar açısından ancak, nesnesinin somut öz'ünü kavrıyor ise bilımseldir. Böylece, örneğin **Alman İdeolojisi**'nde "İnsanların varlığı, onların gerçek yaşam sürecidir"[2] satırları

okunduğunda bu önerme, anlam aykırılığı gözönüne alınmadan, 1844'teki "Birey toplumsal varlık'tır" önermesinin eşdeğeri olarak alınamaz. Bu ikinci önermenin anlamında belli bir aykırılık vardır: İnsanların varlığı, dolaysız olarak, sözde somut bir şekilde, tek başına birey biçiminde ele alındığında, önce görünür gibi olan şey değildir; tam tersine, o bireyselliği üretmiş olan nesnel toplumsal koşulların incelenmesinde sürekli çabayla aranması gerekecek olan şeydir. Demek ki insan kavramının terkedilmesi değil, o kavramın bilimsel bir yetkinliğe yükseltilmesidir sözkonusu olan: insansal öz kavramının olgun Marksizm için **anlamı vardır**, yepyeni, maddeci ve diyalektik bir anlamı· İnsansal öz artık soyut değil somut, artık düşüncel değil maddî, artık doğal değil tarihsel, artık tek başına bireye değil toplumsal ilişkiler bütününe içkin bir öz'dur. Ya da, bu vargıyı bizim özgül sorunumuzun terimlerine katlayarak söylemek istersek, insanların varlığıyla,terimin sıradan anlamıyla bir psikoloji alanında değil de, tarihsel maddecilik alanında doğrudan doğruya yüzyüze gelinebilir.

Hümanizme tepkici yorum, bu vargıyı yalıtlayıp carpıtıyor. O yoruma göre, teori olarak Marksizm artık bir hümanızm olmaktan çıkmış, hatta humanizmın tam karşıtı olmuş; çünkü Marksizm her şeyden önce, varolan insanın -elbette, biyolojik bir varlık olarak değil de, tarihsel-toplumsal bir bireysellik olarak- **gerçek** (reel), **başına buyruk bir toz** olmadığının ve gerçekten bağımsız tarihi de bulunmadığının (yabancılaşma, kendine dönuş) olumlanmasıymış. Bu yoruma göre, insan tarihın öznesi değildir, teori her çağda insanı olsa olsa ancak o çağdakı somut üretım tarzının urunu olarak, toplumsal ılışkılerın taşıyıcısı olarak, ekonomik kategorilerin kişileşmesi olarak bilebilir ve o bilgi'nin içerdiği değişik yanların, somut bir kişinin tekliğiyle örtuşmesi için hıçbir neden yoktur. Yine bu yoruma göre, demek oluyor ki, "insan", dış gorunuşlere karşın, olsa olsa ancak örneğin "ruh" kadar **gerçek** bir kavramdır, insanın tarih içindeki açılımı da olsa olsa ancak ruhun geçirdiği başkalaşımlar kadar gerçek bir süreçtir ve insanın butunluklu gerçekleşmesi de olsa olsa ancak ruhun esenliği kadar gerçek bir gelecektir. Ve bu açı altında, bir "insan bilimi"ne inanmak da, olsa olsa ancak bir "ruh bilimi"ne inanmak kadar makul olurmuş. Öyleyse, tarihsel maddeciliğe, Marksçı felsefenin ayrılmaz parçası olan, insana ilişkin genel bilimsel teori olarak değil, ama yalnızca tarih biliminin temeli gözuyle bakmak gerekirmiş. Kısacası, hümanizm ve psikoloji de yine aynı nedenle ve öz bakımından spekülasyon alanına girermiş.

Bütün bunlar doğru bir fikirden yola çıkmaktadır ve hakikat kuşkusuz bu analizlerin **ötesinde** değildir. Ne var ki hümanizme tepkıcı yorumun göremediği, daha **Feuerbach uzerine VI.Tez**'i çarpıtır çarpıtmaz kaçırdığı şey şudur: Toplumsal ilişkilerin bütunüyle örtuşen insansal öz -artık hiçbir derecede, tek başına bireye içkin bir soyutlama olmasa da-, yine de, **tek tek her bireyin varoluşunu önceleyen bir oz**'dur ve bireylerin varoluşu da gerçeklikte bu özün başka bir bıçim altında **yeniden uretimi**dir; ki, sınıflı toplumda zorunlu olarak çelişkili, parçalanmış, eksik olan o yenıden uretımı, modern üretımın kendi yasası -bireysellik biçiminin elverdiği ölçüde ve sınıfsız toplumun her çağda ulaşmış olduğu gelişmişlik duzeyiyle bağlantılı olarak- **butunluklu** hale getirecektir. İşte bu yüzden, insana ilişkin spekülasyoncu anlayışla bağları koparırken -bu bağ koparışı hiç zayıflatmamak özellikle gereklidir- **yola çıkan** Marksçı toplumsal ilişkiler bılımı, vardığı sonuçlar temelinde, insan bireylerine ve onların yaşamının somut biçimlerine **geri donmeyi** hiçbir şekilde engellemez. Engellemek şöyle dursun, hatta o geri dönmeyi ister. Şu kesin nedenle ister: Gorduk ki, toplumsal ilişkiler, en temelinde, insanlar arası ilişkilerden başka bir şey değildir. Bu, konunun can noktasıdır. Elbette bu, toplumsal ılışkilerin, deyimin sıradan ideolojik anlamıyla "insanlara özgü ilişkiler" olduğu -yanı, o ilişkilerden önce, kendi özleri içinde yer alıyormuş sayılan insanlar arasındakı ılışkiler olduğu- anlamına gelmez: 1845-1846'dan bu yana, bu artık sözkonusu olamaz. Hayır, insanlar son tahlilde toplumsal

ilişkiler tarafından üretilmişlerdir; ki bu kesinlikle, özgürlüğü ortadan kaldırmaz, tam tersine, özgurluğun neden ibaret olduğunu ve onun üzerinde yükseldiği temeli: Tarihsel zorunluğu ortaya koyar. Ama insanlar eğer bu ilişkiler tarafından üretilebiliyorsa, bunun nedeni, o toplumsal ilişkilerin, onlara yabancı olmak şöyle dursun, onların gerçek yaşam sürecini oluşturmalıdır ve o toplumsal ilişkiler, onların gerçek yaşam sürecini de ancak, **onlar, yani insanlar arasındaki** ilişkiler oldukları ölçüde oluşturabilirler. Marx'ın, **Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı** adlı yapıtının önsözünde, tarihsel maddecilik konusunda ortaya koymuş olduğu en klasik, en iyi irdelenmiş bütünsel görüş, başka yüzlerce metin arasında benzersiz bir açıklıkla işte bunu dile getirir; orada şöyle dendiğini hatırlatmaya gerek var mıdır:

"Varoluşlarının toplumsal üretiminde insanlar, zorunlu, iradelerinden bağımsız, belirli ilişkiler içine, maddî üretici güçlerinin belirli bir gelişim derecesine denk düşen üretim ilişkileri içine girerler."[3]

İkircimsiz bir önerme bu: Tüm toplumsal ilişkilerin temeli olan üretim ilişkileri, insanların iradelerinden bağımsız ve nesnel olarak vardır; bunlar spekülasyoncu felsefenin, "insanlara özgü ilişkiler", insanların "bilinç"lerinin ve "özgürlük"lerinin yansısı olan "özneler arası ilişkiler" adını verdiği ilişkiler değildirler; bununla birlikte, bu nesnel ve zorunlu toplumsal ilişkiler, **insanların, varoluşlarının** toplumsal üretimi vesilesiyle "sımsıkı bağlandıkları"[4] münasebetlerden başka bir şey de değildirler.

Kuşkusuz, meta fetişizmi, "toplumsal ilişkilerin eşyalaşması", toplumsal ilişkilerin "üretim etkenleri karşısında özerklik"i[5], kapitalist toplumun belirgin özelliği olan her türden nesnel yanılsamalar, insanlar arasındaki bu ilişkileri, "eşyalar arasındaki bir ilişkinin düşsel biçimi"[6] olarak ortaya çıkarır. Fakat işte Marksçı analiz burada bir yanılsamanın sözkonusu olduğunu gösterir ve onun mekanizmasını çözer. Marksçı analiz, meta üretiminin genelgeçerli olarak egemen bulunduğu bir topluma özgü olan bu "muamma"nın, eğer başka üretim biçimlerini gözönüne alacak olursak, ortadan kaybolduğunu saptar; ki bu da dış görünüşleri ne olursa olsun, toplumsal ilişkilerin her zaman "**insanların** toplumsal ilişkileri"[7] olduğu olgusunu açık seçik kılar. Başka bir deyişle, Marksizm hiçbir zaman toplumsal ilişkileri incelemeyi, insanları incelemenin yerine koymuş değildir; tam tersine, bu iki inceleme arasındaki **derin birliği** göstermiştir. Ama Marksizm, toplumsal ilişkileri nesnel maddî biçimleri içinde incelemenin, zorunlu olarak öncelikli inceleme olduğunu, çünkü insanın tüm toplumsal yaşamının gerçek temelinin burada bulunduğunu ortaya koymuştur. **1844 Elyazmaları**'nın yanılgısı, insansal öz ile toplumsal ilişkiler arasındaki birliğe, dolanıma parmak basması değildi; eğer 1845-1846 teorik devrimi köklü bir kopuşa dönüştürülecek olursa, bu hakikatın olgun Marksizmde de sürüp gitmesi gözden kaybedilir. Nitekim 1844'ün, "birey toplumsal varlık'tır", formülasyonuyla on dört yıl sonra, "Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı"nın ilk yazılış biçiminde de karşılaşılır. Aradaki zamanda dönüşüme uğrayan -ve muazzam bir dönüşümdür bu-, değişmeyen sözcüklerle dile getirilen, ama 1844'te henüz bilimsellik-öncesi bir iki-anlamlılık olarak kalan gerçek ilişkinin maddeci anlamda tam bir ters yüz edilmesidir; eğer 1844'te insansal öz temel olarak, toplumsal ilişkiler onun dışavurumları olarak ele alınıyorduysa, dolayısıyla, insansal öz henüz, hiç değilse bir ölçüde metafizik öz anlayışı içinde yer alıyorduysa, 1858'de tam tersine, her şeyin nesnel koşullarla,

"bireyin iradesinin de, onun dolaysız doğasının da sonucu değil, ama **bireyi** toplum tarafından belirlenmiş **bir toplumsal varlık** yapıp çıkan tarihsel koşul ve ilişkilerin sonucu olan"[8]

nesnel koşullarla bağlı olduğu apaçık hale gelmiştir.

Orada insan kavramı -"insansal öz"- diyalektik, bilimsel bir kavram haline gelmiştir. İnsan ile toplumsal ilişkiler arasındaki dolanım duradurmaktadır, ama yönü tersine değişmiştir, demek ki dolanım tüm uğrak ve yanları bakımından değişime uğramış, ama **ortadan kalkmamıştır**. Bu çok önemli veri görmezlikten gelindiğinde, **tüm** olgun Marksizmin anlamı berbat olur.

Çünkü toplumsal ilişkilerin incelenmesinden yola çıkarak, gerçek tarihe ve somut bireylere dönüş, Marksçı anlamda bilimsel her tür girişimin, yani somut durumun -devrimci dönüşüme uğratılmak üzere- somut analizinin amacından başka bir şey değildir. İşte bu yüzden, **Kapital**'de soyut belirlenimlerin incelenmesi ile onların kalıcı sonuçlanışını, yani somut insansal gerçekliği birbirinden indî bir şekilde hiç ayırmamak gerekir; Marx o somut insansal gerçekliği, Birinci Kitap'ın artık-değer üretimine ilişkin üçüncü kesiminde olduğu gibi, **monografi**[9] düzeyine kadar izler; orada irdeleme, daha nice örneklerden biri olarak, yirmi yaşında bir şapka işçisi iken 1863 haziranında "dupedüz aşırı çalışma yüzünden"[10] ölen Marie-Anne Walkley'in trajik öyküsüne kadar uzanır; yine Birinci Kitap'ın sermaye birikimine ilişkin olan ve bu birikimin genel yasasını sergileyen yedinci kesimi, bu yasanın "sermaye artışının işçi sınıfının yazgısı üzerinde yürüttüğü etki"nin[11] yasası olduğu ve Marx'ın, bu yasanın yol açtığı etkiyi, örneğin, içlerinde 74 kişinin barınmakta olduğu [12]Langtoft'ta, on iki odadaki işçi yığışımının istatistik cetveline kadar izlediği gözardı edilecek olursa, tam olarak anlaşılamaz. İşte yine bu yüzden, Marx'ın anlayışı çerçevesinde, **Kapital**'ın, eğer son sayfasına kadar yazılabilmiş olsaydı, teorik sonuçlanışını herhalde sınıf savaşımı içinde bulacağını da gözardı etmemek gerekir. Üçüncü Kitap'a önsözünde Engels kesin bir ifadeyle buna değiniyor:

"Bu sınıfların varoluşunun zorunlu sonucu olan sınıflar savaşımı, kapitalist dönemin sona erişi olarak orada gösterilmeliydi."[13]

Marx'ın kendisi de, Engels'e yazdığı 30 Nisan 1868 tarihli, -çalışmasının genel planını, kâr hadleri sorunu bakımından Engels'e sergilediği- çok önemli mektubunu şöyle bitiriyor:

"Vargı bölümü de, -içinde hareketin ayrışmaya uğradığı ve o musibeti tümüyle noktalayan- sınıflar savaşımı."[14]

İşte yine bu yüzden, en genel bir şekilde, bütünüyle **Kapital**'i -ve de ekonomiye ilişkin diğer teorik metinleri- Marx'ın **tarihe ilişkin yapıtlarından** ve **politik yazılarından** indî olarak ayırmamak gerekecektir, çünkü teorinin yaşanan tarihe bu somut uygulanışları, tarihsel maddeciliğin dışsal ve ikincil karakterli örneklemeleri olmayıp, eylem halindeki hakikatin kendisidir. Son olarak işte yine bu yüzden, Marx'ın ve Engels'in yazdıklarının tümünü, onların pratik politik faaliyetlerinden indî olarak ayırmamak da gerekecektir; eğer böyle bir ayırmaya gidilirse, Marksizmin tüm canını içinde barındıran **Feuerbach Üzerine Tezler**'in sonuncusu: "Felsefeciler dünyayı değişik şekillerde **yorumlamaktan** başka bir şey yapmamışlardır, önemli olan onu **dönüşüme uğratmaktır**" tezi hemen bir söz yığınına dönüşmüş olur. Daha **1844 Elyazmaları** bile pek haklı olarak şunu söylüyordu.

"Özel mülkiyet **fikir**'ini ortadan kaldırmak için, **düşünülen** komünizm tamamen yeterlidir. Gerçek özel mülkiyeti ortadan kaldırmak için ise, **gerçek** bir komünist eylem gereklidir."[15]

Gerçek bir komünist eylem ise, somut gerçekliğin bilimsel olarak kavranmasını gerektirir: Burada, bir önceki bölümün daha hemen başlarında, politik savaşımların kendilerinin de, kişilik psikolojisinin, bireye ilişkin teorinin temel sorunlarını ortaya koyduğu olgusuna ilişkin olarak dikkate sunulan saptamalarla yeniden yüzyüze geliyoruz. Demek ki, teorinin insan bireyleri sorununa dönüşü, Marksizmde en merkezî konumda olandan ötürüdür. Ne var ki somut bireylere teorik olarak ve pratik olarak etkili bir dönüş, kesinlikle, soyut toplumsal belir-

lenımlerın tumunun önceden ırdelenmesının gerektirdiği uzun sabır ıster. Bunun yokluğunda, somutun, ınsanın, pratiğin yuceltılmesi, yalnızca, ıdeolojık yanılsamalardan kaçınmamıza olanak vermemekle kalmaz, ayrıca bizi ideolojık yanılsamalara büsbütün gömer.

Böylece, -ınsanın somut özü olan toplumsal ilişkiler'e ılışkın bılımın temelı olduğuna göre- tarıhsel maddecılığın bunun yanısıra ve bundan çok daha fazlasıyla, hangi anlamda, **her tur insan biliminin** (elbette, başta ekonomi politik olmak uzere, ama kişilik psikolojısı de unutulmadan) **temeli** de olduğu, hatta, -bilimsel doğa anlayışına dayalı bır genel teorı olarak maddecılığı yukarıdan tamamlayan ve böylece Marksçı felsefenın ayrılmaz bır bileşenı olan- **bilimsel insan anlayışına dayalı bir genel teori** de olduğu görülmektedir. Tarıhsel maddecılık, Engels'in pek yerınde deyımıyle, "gerçek ınsanların ve onların tarıhsel gelişımının bılımı"[16] olduğundan, tarıhsel maddecılığin nesnesi, sosyal antropojenez olarak adlandırılabılen "toplumsal ılışkıleri ıçindekı ınsan"ın[17] gelişimiyle örtüşmektedır; öyleyse tarıhsel maddecilik aynı zamanda **bilimsel antropolojidir** ve daha net bir deyişle, bılımsel antropolojının bıyolojık bölümüyle eklemlenen toplumsal-tarıhsel bölümudur. Tarıhsel maddecılığin, ınsan kavramına ilişkın teorık görevler umursanmadan kurulmuş olduğu hıç de doğru değildır; tam tersine, tarıhsel maddecılık spekülasyoncu olmayan, hemen yeni bir öze, toplumsal ılışkılere gönderme yapan, yenı bır insan kavramının oluşturulmasını içerir. Bu yüzden, ınsan kavramının bılımsel kullanılışı, terimi normal olarak çoğullaştırmayı gerektırır: Toplumsal ılışkıleri ıçindekı gerçek ınsanlara karşıt bır konumda bulunan "İnsan", ınsansal özü doğrudan doğruya, tek başına, soyut bıreyde bulacağını sanan bir ıdealıst aldatmacadır Bununla birlikte, ınsan kavramı belirli iki anlamda tekıl olarak kullanılabılır: Bırıncısında, basıt soyut genellik olarak o, tüm tarıhsel çağlar boyunca tüm ınsanlar ıçin az çok ortak olmaya devam eden toplumsal (ve doğal) karakterlerın butununu belırtır; Marx'ın sık sık yaptığı bu kullanışta uygunsuzluk yoktur, ama tehlikelidir yıne de, çünkü bu soyut genellik ile somut öz arasında en kuçük bır karıştıklık spekulasyona düşmeye yol açar; ikincisinde ise, varolan haliyle bireyi belirtır; o durumda, spekulasyoncu tekıl kullanımla herhangı bır karışmaya yer bırakmamak ıçın, bırey deyımını yeğlemek yerınde olacaktır. İnsana ılışkin bılımsel bu yenı kavram, Marksçı teoriye tam bır açıklıkla hızmet ediyor. Bu insan kavramı, tarihsel maddecılığin, önce tarıhsel maddecilik olarak kendısının temel bır kavramıdır: çunkü ne üretıcı güçler (kı bu güçlerın başlıcası insanlardır), ne de toplumsal ılışkıler (kı bunlar son tahlılde her zaman ınsanlar arası ılışkilerdir) insan kavramı olmadan düşünülemez. Ayrıca insan kavramı sınıf savaşımını ve sosyalıst devrımi duşunmek ıçın de zorunludur, çünkü toplumsal çelişkilerın, onların bağrında yetişmış olan insanlar üzerındeki etkisi, tarihsel hareketin bütununun ana halkalarından bırıdır, hümanizme tepkıcılığin Marksızme ilişkin yorumu, sınıf savaşımının ve devrimin ıçsel zorunluğunu açıklıkla ortaya koyacak durumda işte bu yuzden bulunmamaktadır. Fakat insana ılışkın yeni kavram, Marksizme bundan başka teorık hızmetler de, özellikle şu hızmeti de sağlayabılir: Bireyselliğe ve bireye ilişkin bılımsel teorının kurulmasını artık olanaklı kılmak. Bu sonuncu noktanın ihmal edilmesi, Marksızmle eklemlenecek, bireye ılişkın bir teori oluşturma yönünde ardı arkası kesilmeyen gırışımlere alan bırakmıştır, o yöndeki çabaların gerekliliğini hiç kımse, hatta teorık duzeyde humanizme tepkıcılığın bır yandaşı bile yadsıyamaz; ne var ki Marksızmle eklemlenmek üzere bireye ılışkin bır teori kurulmasına, Marx'ınkilerden bambaşka dayanaklardan yola çıkılarak gırışılmekte, bu da, önerilerin Marksizmle tam bir karşılıklı eklemlenmesını besbelli ki olanaklı kılmamaktadır. Tarıhsel maddecılığin bılımsel antropoloji olduğunun açıklıkla kabulü, bu konuda, soruna getirilecek her doğru çözümün anahtarını oluşturmaktadır.

Marksizmin hangi anlamda **bilimsel hümanizm** olarak nitelenebileceği de görülüyor: Marksizm, çelişkilere, bireylerin tarihsel serpilme koşullarına, Marx'ın deyimiyle komünist toplumun **bütünlüklü bireyi**nin zorunlu olarak taçlanmasına ilişkin teori olarak bilimsel hümanizmdir. Kuşkusuz, **bilimsel** ve **humanizm** deyimlerine çoğu kez birbiriyle bağdaşmaz gözüyle bakılır. Hatta bu bağdaşmazlık, burası dikkate değer, spekülasyoncu hümanist yorumun da, teorik anlamda hümanizme tepkici yorumun da **ortak postulatıdır**; çünkü birbirine taban tabana karşıtlıkları içinde bu yorumlar, hümanist içerik ile bilimsel şaşmazlık arasında tartışma götürmez kabul edilen bir karşılıklı dışlamayı kavramanın iki tarzı olarak ortaya çıkarlar. Birinci yorum bakımından, Marksizmin hümanizmi, insanda temel olana hiç ulaşamayacak olan arı bilimin cenderesine uyum sağlayamaz; ikinci yorum bakımından ise, Marksizmin bilimselliği, ideolojiden ayağını kesemeyen hümanizme doğru inmeyi kabul edemez. Ne var ki her iki durumda da gözden kaçan önemli olgu, Marx'ın tarihsel maddecilığı ve onunla birlikte diyalektiği kurmakla, **bilimin** insansal **öz**'e kadar ulaşmasına olanak sağlamış olmasıdır; çünkü tarihsel maddecilik, insansal özün ideolojik biçimleri ötesindeki **gerçek varlığını** bulup ortaya çıkarır: öyle olunca, ampirik bir bilim anlayışı ile idealist bir öz anlayışı arasındaki eskimiş bağdaşmazlık da yerle bir olur. Üstelik, gerçek öz anlayışına geçiş, o öze ilişkin tarihsel bir anlayışa geçiş anlamına geldiğinden, Marksçı antropoloji -bireylerin, **toplumsal ilişkiler**in yeniden üretimi sürecinin çarkları içinde yer almasıyla- böylelikle bir çırpıda, insanların gelişimine ilişkin bir bilim olur çıkar. Bu anlamda, bağımsız töz olarak algılanan insansal özün başına buyruk gerçekleşmesi artık elbette söz konusu olmadan, tüm tarihe, pek haklı olarak, **insan bireylerinin gitgide serpilmesinin tarihi** gözüyle de bakılabilir. Marx'ın 1846'da Anenkov'a yazdığı önemli mektupta söylediği de işte buydu: "İnsanların toplumsal tarihi, onlar bunun bilincinde olsalar da olmasalar da, her zaman, bireysel gelişimlerinin tarihinden başka bir şey değildir."[18] Bu noktada da, Marx'ın yaklaşımında hiçbir zaman değişiklik olmamıştır; daha sonraki tüm yapıtı ve özellikle **Kapital** bu yaklaşımın bir geliştirilmesidir yalnızca: **Kapital** boyunca, toplumsal bireyin tüm evrimleşme eğrisi, "bireysel insanın olgunlaşmamışlığı"ndan[19] kendini belli eden ilk toplumlardan başlayarak, "bütünlüklü birey"in[20] içinde gelişeceği komünist topluma kadar çizilmiştir.

Şurası doğrudur: Teorik bakımdan ne kadar haklı da olsa, Marksizm için **bilimsel humanizm**'in belirtici ad olarak öne çıkarılmak istenmesinden, gerek humanizm deyiminin pratik olarak bağlantılı bulunmaya devam ettiği alabildiğine çok ve bitmek bilmez ideolojik tartışmalar yüzünden olsun, gerekse Marksizmden alıntılarla yapılan Marksizm yorumlarının çoğu kez aldığı spekülasyoncu, hatta revizyonist yönelim yüzünden olsun, çekingenlik duyulabilmektedir. Şurası da pek doğrudur: Hümanizm yaftası alabildiğine değişik mallar üzerine geçirilmişti, geçiriliyor: Yunan ve Latın klasiklerine duyulan bağlılıktan tutun da, Feuerbach'ın spekülasyoncu antropolojisine varıncaya kadar; insanın insan tarafından dolaysız bilinmesinin değerine beslenen naif inançtan, burjuva ilişkilerinin soyut idealleştirilmesine kadar; insanın insan için en yüksek varlık olduğunun ilanından, Hıristiyan "Personalizm"i (kişiselcilik) adına "totaliter" sosyalizme saldırıya varıncaya kadar. Père Teilhard'ın ünlü, "yükselen her şey gitgide birbirine yakınlaşır" formülasyonu, son zamanlarda, en azından onu savunanlar için yeni bir "hümanizm" doğrultusu açmış bulunuyor: "İyi niyetli felsefeler" eklektizminin, yani, toplumsal rejimleri farklı devletlerin barış içinde yan yana yaşaması ile, -fikirler savaşımının tatlılaştırılmış biçimi olan- karşıt ideolojilerin aldatmacalı yan yana yaşamasının birbirine karıştırılmışlığının doğrultusu... Şurası bellidir ki, Marksizm her bakımdan **açık** olmak için, **sınırlarını** sılıkleştiremez. Marksizm, bir kilise hümanizminin spekülasyoncu çok-seslilığı içinde, seslerden biri (isterse bas tonda bir ses) olamaz. Bunun tartışılacak yanı yoktur. Ama öte yan-

dan, yalnızca, Marksçı teorinin **spekulasyoncu** hümanizmi **çürütme**sini sahiplemekle kalıp, Marksçı teoriyi bilimsel bir **hümanizm** olarak nitelendirmeye yanaşmamanın da tartışılacak yanı yoktur; çünkü bu yaklaşım da bitmek bilmeyen ideolojik tartışmaları, hatta, bambaşka bir yönde de olsa, Marksizmin hiç de daha az spekülasyoncu olmayan, revizyonist bir tarzda yorumlanmasını beslemektedir. Marksizm, insanı soyutlayan genelleştirilmiş bir yapısalcılığın bileşeni değildir, katık maddesi hiç değil. Ayrıca, sosyalizmin "güleryüz"lülüğünde olabilecek bozulmaların doğal kaynağının güya öğretinin derin karakteristiklerinde olduğu yolundaki yanlış düşünceye itibar etmemek de önem taşıyor. Marx ve Engels tüm yapıtları boyunca, insanların kendi tarihlerini kendilerinin yaptıkları fikrine hiç de dikkatsizlikle dönmüş değildirler: Bu fikrin karşıt düştüğü şey, kesinlikle, **toplumsal ilişkilerin** bireylere oranla **maddeci önceliği** değil, ama -gerektiğinde, teorik bir yanılgıdan başka bir şey haline gelebilen- **kişiler dışı bir tarih soyutlaması**dır. Tarih, insanların tarihidir. Demek ki sonuç olarak, eğer Marksizmin **bilimsel hümanizm** olarak nitelendirilmesini reddettirme yönünde bir takım ideolojik tutamaklar herhalde var ise, bunun karşıtı yönde de, daha az önemli olmayan tutamaklar vardır. Öyleyse, salt teorik mülahazaların şöylece olumlamaya götürüşünü yetersiz gösterecek hiçbir ciddi gerekçe yoktur: Marksizm, insan bilimiyle örtüşen tarih bilimi olduğu ölçüde, bilimsel hümanizmdir.

Aslında, hümanizm deyiminin başına gelen, Marksizmin kendini tanımlamasına yardımı olan deyimlerin çoğunun da başına gelmiştir. Örneğin, Marx ve Engels belli bir dönemde **maddecilik** deyimini kötü yanıyla alıyorlar ve kendi felsefî konumlarını o deyimde bulmayı reddediyorlardı. Bu anlaşılır bir şeydir: Maddecilik, 18. yüzyıl Fransız düşünürlerinin bazı bakımlardan metafizik mekanizması olduğu ya da Feuerbach'ın spekülasyoncu antropolojisi olduğu ya da Vogt tarzında "seyyar vulgarizatörler"in sığ bilimciliği olduğu ölçüde, her zaman, meziyetlerine karşın, felsefî bir ideoloji idi. Marx ve Engels'in yapması gereken, bu ideolojiyle uzlaşmaya varmak değil, onunla bağları koparmaktı. Ne var ki kopuş tamamlandığı ve ondan bir ölçüde mesafelenildiği zaman, ilk olarak, Marx ve Engels'e öyle göründü ki yeni anlayış eski maddeciliğin bilimsel bir başkalaşıma uğramışlığıdır, maddeciliğin gelişiminde bir üst evredir ve bu yeni anlayışın temel özgünlüğüne ilişkin tüm belirlemeler ortaya konarak, onu maddecilik deyimiyle dile getirmek uygundur. **Diyalektik** deyimi için de aynı şey: Başlangıçta bu deyim, Hegelci idealizmin silinmez damgasını taşıyor gibi gelebilirdi, ama o deyim Marx tarafından korundu, çünkü onun maddeci diyalektiği, her ne kadar Hegel diyalektiğiyle bağları koparıyor ve kendi içeriğini yepyeni temeller üzerinde yeni baştan hazırlıyor da olsa, daha genel bir bakış açısıyla, yine de, kendi rasyonel çekirdeğinin bir açılımıydı. Yine örnek olarak, **felsefe** deyiminin kendisini ele alalım. Marksçı felsefe, bir anlamda, özellikle **Alman İdeolojisi**'nde karşılaşılan kötüleyici anlamda, yani dünyaya, insana, bilgilenmeye ilişkin ideolojik bir anlayış anlamında, bir "felsefe" olmaktan artık tam olarak çıkmıştır. Tam tersine o, "felsefe"nin son bulmasını, felsefenin alanında -son derece dönüşüme uğramış olarak, bilimsel deyiminin en geniş anlamında, yani her tür spekülasyonun köklü (maddeci) eleştirisi ve somut (diyalektik) özün açıklığa kavuşturulması anlamında- sahiden bilimsel bir bakış açısının egemen olmasını işaretlemektedir. Demek ki Marksçı teorinin temelini **felsefe** olarak adlandırmak, spekülasyoncu yönelimli sıkıcı tartışmalara dalmak tehlikesi taşır. Burası doğru. Ama dünyaya, insana, bilgilenmeye ilişkin anlayışın -Marksizmin temelini oluşturan- ilkelerini felsefe olarak nitelememek de, özellikle pozitivist yönelimli, daha sıkıcı, başka tartışmalara dalmak; Marksizmin ayrı ayrı bilimler içinde felsefenin eritilip söndürülmesini içerdiği izlenimini bırakmak, yani en berbat felsefelerin ayağa düşmüş en berbat kalıntılarının Marksizm adı altında geri dönüşüne yol açmak olur. Aslında Marksizm, **eski felsefenin bilimsel bir başkalaşıma uğramasına** dayanır ve işte bu pek be-

lirli anlamda, naif bir şekilde öznel her tür değer yargısı bir yana bırakılarak, Marksizmin **bilimsel felsefe**'sinden söz edilebilir ve söz etmek gerekir. Bu noktada felsefe deyiminden vazgeçmek ya da ona bir ikame bulmak girişimleri, Marx ve Engels'inkinden başlayarak, -sözcükler düzeyinde bir nedenden değil, ama temele ilişkin bir teorik nedenden ötürü- başarısız kalmıştır.

Bu açı altında, kimi meziyetlerine karşın, **kopuş epistemolojisi**, bilgilenmenin maddeci -diyalektiğinin kabul edilemez bir çarpıtılması olarak ortaya çıkmaktadır. Teori düzeyindeki devrimlerin, sorunlardan onların yanıtlanmasına geçişin basit süreklilığini değil, sorunlar ve yanıtların birlikte yer aldığı eski alandaki yapılanmadan derinlemesine kopuşu içerdiği son derece doğrudur. Ama şurası da o kadar doğrudur: Marx'ın 1857 tarihli **Giriş**'te hatırlattığı gibi, "önce olduğu gibi sonra da, gerçek özne, tin'in dışında, kendi bağımsızlığı içinde kalır"[21], öyle ki bir teorik dünyadan bir başkasına geçiş, eğer bu dünyaların her ikisi de aynı gerçek özneyi hedefliyorlarsa, zorunlu olarak, -değişik zihinsel tasarımları oldukları- "daha önceden verilmiş olan, canlı, somut bütün"ün[22] **birliğine** dayanır. O zaman ikinci teorik dünya, aynı, "somut'un düşünme yoluyla yeniden üretilmesi"[23] sürecinde daha üst bir evre olarak ortaya çıkar. Bu konuda, birinden öbürüne geçeni ve varolmaya devam edeni, sözcük düzeyinde bile olsa, gözardı etmek çok yanlış olur. Marx, Ricardo'nun yanılgısını ve kendisinin ondan kopuşunu vurguladıktan sonra şunları yazacaktı:

"Teorinin tarihinin, öte yandan (...) değer ilişkisi anlayışının, -kimi zaman yanılsamalarla bulanıklaşmış, kimi zaman bilimsel bakımdan daha iyi tanımlanmış da olsa- az ya da çok berrak bir şekilde **hep aynı olduğunu** kanıtladığı doğrudur. Düşünme sürecinin kendisi yaşam koşullarından kaynaklandığından ve kendi başına bir doğa süreci olduğundan, düşünce, nesneleri gerçek olarak kavradığı ölçüde, her zaman olsa olsa ancak aynı şey olabilir ve -evrimleşmenin ulaştığı olgunlaşmışlık düzeyine göre ve dolayısıyla, düşünmeye yarayan organın olgunlaşmışlığına göre- ancak derece bakımından farklılışabilir."[24]

Niteliksel sıçramanın diyalektiğinin tek yanlı bir çarpıtılması olan kopuş epistemolojisi acaba, son tahlilde, fikirler tarihinin -bilincin yeniden yapılanmaları gerisinde, varlıktaki birliği gözden kaçıran- yetersiz maddeci analizinin ürünü olmayacak mıdır?

Marksizmi bilimsel hümanizm olarak nitelendirmekte duraksayan kimse için son bir örnek, üzerinde düşünmeye değer; bu, **sosyalizm** deyimidir ve bu iki kavram arasında yakınlık kurulması, iki kavram arasında doğrudan ilişki olması kadar aydınlatıcıdır: Antropoloji, tarihsel maddeciliğe oranla ne ise, **hümanizm de, bilimsel sosyalizme oranla odur.** Engels'in **Manifest**'in yeni bir baskısına yazdığı 1890 önsözünde açıkladığı gibi, 1847 yılında Marx ve kendisi için, o yapıta **Sosyalist Manifest** adı vermek söz konusu olamazdı; çünkü o zamanlar sosyalistler adı altında, bir yanda "değişik ütopik sistemlerin yandaşları", öbür yanda da "her boydan ve soydan toplumsal şarlatanlar" anlaşılıyordu. Günümüzde bile, sosyalizm deyiminin çok-anlamlı çağrışımlarının her zamankinden daha çok bulunduğunu vurgulamaya gerek yoktur. Hümanizm deyiminin içinde bulunduğu kavram karışıklığına karşı haklı olarak söylenebileceklerin **tümü**, demek oluyor ki, daha da haklı olarak sosyalizm deyimi çevresindeki kavram karışıklığı için söylenebilir. Marksizm, bir bakımdan, değişik "sosyalizm" yorumlarının en köklü eleştirisi olmuştur ve olmaya devam etmektedir. Marksizm onlardan **kopuş**'la doğmuştur. Bununla birlikte Marksçı politika teorisi için sosyalizm nitelemesini reddetmek, hatta Marksizmi "teorik düzeyde sosyalizm karşıtlığı" diye adlandırmak hiç kimsenin aklından geçmez. Marksizm, **ütopik sosyalizmin bilimsel başkalaşıma uğramışlığıdır, bilim haline gelmiş sosyalizmdir.** Demek ki "bilimsel sosya-

lizm'' deyimi hiçbir şekilde bir kelime oyunu değildir, terimlerde bir çelişkililik değildir; tam tersine o, -hem sosyalizmin **tarih-öncesinin son bulmasını**, hem de onun **gerçek tarihinin başlamasını** işaretleyen- teorik bir devrimin dile gelmesidir. İşte aynı ölçüde ve aynı anlamda o, bilimsel hümanizmdir.

NOTLAR:

1. **"Manuscrits de 1844"**, p.90.
2. **"L'idéologie allemande"**, p.50.
3. **"Contribution"**, p.4.
4. **"Le Capital"**, I, 1, p.86.
5. **AGY**, III, 3, pp.207-208.
6. **AGY**, I, 1, p.85.
7. **AGY**, I, 1, p.90.
8. **"Contribution"**, p.214 (Altı çizili sözcükler L.Sève'in).
9. Sözcuk Marx'ın, **"Contribution"**un önsözü, s.3.
10. **"Le Capital"**, I, 1, p.249.
11. **AGY**, I, 3, p.54.
12. **AGY**, I, 3, p.130.
13. **AGY**, III, 1, p.12.
14. **Lettres sur "Le Capital"**, p.213.
15. **"Manuscrits de 1844"**, p.107.
16. F.Engels: **"Ludwig Feuerbach"**, à la fin du chapitre III.
17. **"Fondements"**, t.II, p.230.
18. **Lettres sur "Le Capital"**, p.28.
19. **"Le Capital"**, I, 1, p.91.
20. **AGY**, I, 2, p.166.
21. **"Contribution"**, p.166.
22. **AGY**, p.165.
23. **AGY**, p.165.
24. **Lettres sur "Le Capital"**, p.230.

KAYNAK:

Lucien Sève, Marxisme et Theorie de La Personnalité, Editions Sociales, Paris 1981.

Özel Bölüm

freud'un dünyası

prof. dr. Özcan köknel*

Sigmund Freud, 1865 yılında, Avusturya - Macaristan İmparatorluğu'nun Mackren bölgesinin Prioborge - Frieberf adlı **ufak bir kentinde dunyaya geldi.** Musevi bir ailenin çocuğuydu. Yaşadığı çevrede musevilerin katı, tutucu gelenek ve görenekleri egemendi.

Ferud lise çağlarında, Avusturya - Macaristan İmparatorluğundaki kavram çatışmasının ve kargaşasının etkisi altında kaldı. Din baskısı yanında, koyu gelenek, görenek, sınırlaması ve sert ırkçılık akımları hem kişiliğinin gelişmesinde, hem de öğretisının biçimlenmesinde rol oynadı.

Liseden sonra hukuk öğrenimi yapmak istedı. Turlü etkenlerle tıp öğrenımine başladı.

Hekımlik öğrenimı sırasında, karşılaştığı zorluklar, bır yandan daha çok çalışmasını ve başarılı bır öğrenci olmasını sağlarken, öte yandan yaşam boyu karşılaşılan engellerın ve zorlukların bıreysel olarak aşılması gereğine ılışkın duşuncelerının gelişmesine yol açtı.

Freud hekım olduktan sonra, Vıyana'da önce ünlü Fizyoloji profesörü E. Brucke'ın yanında hekımlık tezini yapmış, kokainin uyuşturucu etkisını bularak kuçuk cerrahi gırışımlerıne buyuk kolaylık sağlamıştır. Daha sonra, beynin yapısal bozukluklarıyla ilgilenen profesör Meynert'in yanında çalışmaya başlamış beynın yapısını ve yapı bozukluklarını iyi bilen bir ruh ve sinir hastalıkları uzmanı olmuştur.

Böylece, Freud ruhsal yapının oturduğu sinir sistemi yapısını iyi olarak öğrenip tanımak olanağını bulmuş, geliştirdiği öğretide ruhsal yapının biçimini sınır sıstemıne benzetmeye çalışmış, bu yapının gucunü doğaya bağlamak istemıştir.

Sınır hastalıkları dalında doçent olan Freud'un araştırma ve çalışmaları yetersiz bulunmuş, üniversıteye alınmamıştır.

Bu nedenle Freud özel olarak ruh hekımliği yapmağa başlamış, Martha Bernay adlı zengın bır kızla evlenince daha iyi maddi olanaklara kavuşarak özel çalışmasını kolaylıkla yurütebilmıştır. Musevi oluşu ve hıpnozla ilgilenmesı nedeniyle Viyana Akademik çevrelerinde olumlu ızlenimi olmayan Freud araştırma ve çalışmalarını özel çalışan ruh hekımi olarak yürütmüştür.

Ruh hastalıklarının tedavisinde Fransa'da etkın bir akım durumuna gelen hıpnozu daha ıyı görup öğrenmek ıçin Fransa'ya gıtmiş, Paris'te hipnoz uzmanı olarak tanınan ünlü sınir hekımı Charcot'un yanında uygulamalı hıpnoz öğrenmış Nacy'de Lie Bault ve Bernheim'la birlikte hıpnoz üzerınde çalışmıştır.

Charcot'la bırlikte çalıştığı süre içinde nevrozların özellikle histerinin tümüyle ruhsal nedenlerle ortaya çıktığını ileri sürmüş, Charcot'un hıpnozu bölümsel (partıol) uyku olarak değerlendırmesini yetersiz bulmuş, Nancy'de bunların tedavisi için, telkınle uyutma (hypno - suggestion) tekniğini öğrenip uygularken öte yandan da hipnozun fizyolojik açıklamasını yapmayı çalışmıştır.

Freud, Vıyana'ya döndükten sonra 1895-1897 yılları arasında Breuer'le birlikte Charcot ve Bernheim'dan öğrendiği hipnoz yöntemini uyguladı. Kendisine karşı çıkan çevrelere karşı bu yöntemi savundu.

Freud, bu yöntemle tedavi ettiği Anna adlı bir genç kızda hastalık belirtilerini ortaya çıkaran nedenlerın duygulanımla ilgili kaynaklarını saptamış ve bunların bilinç düzeyine

* İ Ü İstanbul Tıp Fakültesi Psıkıyatrı Anabılım Dalı Öğretım Üyesi.

çıkarılmasıyla belirtilerin kaybolduğunu görmüştür. Böylece Freud, çocuk cinselliği bastırma, direnme kavramlarını geliştirmiş, daha sonra Kral Yolu (Via Regian) adını verdiği rüya yorumlarıyla ruhsal yapıya ve kişiliğe ilişkin kuramları ortaya atmıştır.

Ruhsal tedavi için hipnozun gerekli olmadığı kanısına varan Fdeud, Breuer'den ayrılarak, araştırma ve çalışmalarını kendi başına sürdürmüştur. Breuer'den ayrıldıktan sonra geliştirdiği ruhsal çözümleme (Psychoanalysis) yöntemiyle araştırma ve çalışmalarını sürdüren Freud öğretinin temellerini oluşturmuş ve bununla ilgili yapıtlarını yayınlamıştır.

Bu yapıtlarıyla Freud doçent olarak giremediği Viyana Üniversitesi'ne 1902'de profesör olarak kabul edilmiş, 1938 yılına kadar bu görevde kaldıktan sonra, Londra'ya gitmek zorunda kalmış 1939 yılında Londra'da ölmüştür.

Freud'un geliştirdiği kişilik kuramlarına ilişkin temel bilgiler ve ruhsal çözümleme öğretisi yaklaşık yüzyıldır ruhbilimden kültüre ve sanata kadar etkisini ve etkinliğini sürdüre gelmiş, beğenilse de, karşı çıkılsa da üzerinde konuşulan, tartışılan, yazılan, yorum yapılan önemli konulardan biri olmak niteliğini korumuştur.

Stefan Zweig, Freud için: "Her kuvvetin en güvenli ölçüsu yendiği dirençtir. Freud'un önce devrimci sonra yeniden yapıcı olan eylemi, savaş öncesi ahlâkı, o sıralarda insan içgudüleri üzerindeki fikirler canlandırılmazsa, gereği kadar anlaşılamaz." demiştir. Bu nedenle Freud'un öğretisi bir bütün olarak değerlendirilip yorumlanmazsa anlaşılması zor hatta olanaksızdır.

Freud'un yapıtlarını tam olarak okumadan onun kişilik kuramını ruhsal çözümlemeyle yaptığı ruhsal tedavi uygulamalarını anlamadan, onun öğretisine karşı çıkmak ya da tartışmak olanaksızdır.

Freud'un öğretisinin temellerini oluşturan en önemli yapıtları şunlardır.

Hısteri Üzerine İncelemeler (Breuer ile birlikte 1895)
Rüyalar Bilimi (1900)
Rüya ve Yorum (1901)
Günlük Yaşamın Psikopatolojisi (1901)
Cinsellık Kuramı Üzerine Üç Deneme (1905)
Psıkoanaliz Üzerine (1910)
Leonardo da Vinci'nin Çocukluk Anıları (1910)
Totem ve Tabu (1913)
Psikoanaliz Giriş (1916)
Kollektif Psikoloji ve Ben'in Analizi (1921)
Ben ve Sen (1923)
Uygarlık ve Hastalık (1930)
Musa ve Tek Tanrıcılık (1939)

Freud'la birlikte çalışıp öğretinin oluşmasında etkın rol oynadıktan sonra ondan ilk kopanlar arasında A.Adler, C.G.Jung ve W.Reich vardır. Daha sonra öğretiyi yenilemek ve yeniden kurmak amacıyla E.Erikson, F.Alexander, E.Fromm, K.Horney, J.Basserman ortaya çıkmıştır.

Freud'un psiko-dınamik (psycho-dynamic) öğretisi ruhsal yakınması olan vakaların gözlenmesi ve incelenmesi sonucu olmuş ve gelişmiştir.

Freud'un öğretisinin bir bölümü kişilik yapısı, gelişmesi ve olgunlaşması kuramını (nazariyet) (teorem) oluşturan temel bilgilerden, bir bölümü de ruhsal tedaviye yönelik ruhsal çözümlemeye (psychoanalysis) ilişkin uygulama kurallarından oluşmuştur.

Öğreti, doğabilimin, ruhbilimin, doğruluğu kanıtlamış, her yerde, her zaman geçerli olan yöntemleriyle oluşup gelişmemiş olup hekımlık uygulamalarından edinilen gözlemlerin görgülerin deneylerin sezgilerin genelleştirilmesiyle dayanıp oluşmuştur.

Freud öğretisinin temelleri İyonyalı Democritos'a dayanır. Democritos'a göre "Evreni ıkı temel kural yönetir: Bıri gerekircılik, öburü raslantı." Democritos daha sonra, kuramsal olarak kabul edilen ama uygulamaya ve yaşama kolayca aktarılamayan eytişim (dialectıc) den hareket ederek ve çelişkileri ortadan kaldırarak ilerleyen mantıksal düşünce yolunu seçmiştir.

Freud'un insana yaklaşımı insancılık (humanism) felsefesine uygun bir anlayış içinde olmuş, insanı her yönüyle açıklamaya, anlamaya, tanımaya yönelik geçerli, gerçekçi ilkeler, kurallar, bulmaya çalışmıştır. Böylece ınsanın kişiliğini, davranışlarını ruhsal bozukluk, hastalık ve sapmalarını açıklamaya girişen kuramlar geliştirmiştir.

Freud yaşadığı çağın bilimsel görüş, düşünce ve teknik gelişmelerinden esinlenerek insana kişilik yapısına ve davranışlarına gerekırcılik (determinisime) ilkesine uygun olarak yaklaşmış; insanın anatomik yapısına benzer ruhsal bir yapı oluşturmuş; bu yapıyı harekete geçiren ruhsal gücü tanımlamıştır.

Gerekircılik ılkesıne göre: Doğada nedeni olmayan hıçbir olay, olgu ve sonuç yoktur. Güneşın doğup batışını, rüzgarın, fırtınanın, kasırganın oluşunu, yağmurun, karın yağışını, suyun, selin akışını, yaprağın meyvanın düşüşünü açıklayan nedenler ve kuramlar vardır.

İnsan kişiliğini oluşturan süreçler içinde neden-sonuç ilişkisini araştırmıştır. Önemsiz bir sözden, mımıkten, jestten hareketlerin, en karmaşık duygu ve düşünceye kadar her davranışın nedeninin kişilik yapısı içindekı rolünü ve yerini araştırmış, bunların kaynağının bebeklik ve çocukluk çağlarında olduğunu belirtmiştir.

Freud kişiliğin oluşmasında, yapısında ve ışlevlerınde dinamik bir dizi temel gücü etkin olduğunu kabul etmıştir. İnsana bu açıdan bakmıştır. Bu bakış açısı XIX. yüzyılda gelişen görüşlere uygun olup, özellikle Helmholtz öğretısine uymaktadır. Bilindiği gibi XIX. yüzyılda bu öğretının etkisi ve uygulamaya aktarılmasıyla Avrupa'da buharla işleyen gemilerin, trenlerın, fabrıkaların, makinaların çağı başlamıştır. Avrupa'nın görünümü değişmiştir.

Freud insanın temelinde her türlü gelişmeye, değişmeye, davranışa dönüşebilen bir gücun bulunduğunu varsaymıştır. Bu gücün kaynağı biyolojik olup dinamik bır süreç içinde ınsanı belırlı amaçlara götürür. İnsanda doğuştan var olan bu güç sinir sistemi aracılığıyla biçımlenır. Belirli bir denge ve düzen yaratır. İnsan organizması bu denge ve düzeni sürdürmek ıçin surekli çaba harcar. Denge ve düzen sürdükçe haz, zevk ilkesı (plaisir prıncıpe) geçerlidir. Butün davranışlar bu dengeyi, düzeni sürdürmeye yönelıktır. Bu ilk ve temel gücün gelişmesı insanın çevresine, topluma uyumunu sağlar. Ancak bu uyum başlangıçta haz, zevk ilkesine ters düşer. Elem duygusuna yol açar. İnsan benlik işlevlerini gelişmesı ölçüsünde yeniden haz ve zevk ılkesıne ulaşmak denge ve düzeni kurup sürdürmek için çaba harcar. İşte bu çabalar bütün bir yaşamdır.

Freud yaşadığı çağın teknığe getırdiği enerji ve güç kavramlarından esinlenerek kişiliği oluşturan, geliştiren ve davranışların ortaya çıkmasında etken olan bir temel enerjı ve gücün varlığını kabul etmiş, doğal fizyolojik kökeni olan cinsel içgüdüden kaynaklanan bu enerjiye, güce sevgeç (libido) (eros) adını vermiştir.

Freud öğretisını ve ruhsal çözümleme yöntemını anlayabilmek için bunların dayandığı üç temel kuramın üzerınde kısaca durmak gereklidır.

İÇGÜDÜSEL KURAM

Bu kuram cinsel içgüdüden kaynaklanan sevgeç (libido) (eros)'un gelişmesi üzerinde durur. Bilindiği gibi, her canlı türünde öğrenmeye gerek olmadan, uyuma yararlı, sürekli

ve örgütlü olarak bir amaca yönelik davranışı sağlayan içsel bir güç vardır. Buna içgüdü adı verilir.

Freud başta insan olmak üzere, bütün canlı varlıkların yaşamâ içgüdüleri arasında cinsel içgüduye çok önem vermiş, insanları çevreye bağlayan, haz veren davranış ve eylemlerin nedeni olarak sevgeç (libdo) (eros)'u kabul etmiştir.

Freud önceleri çocukta, sevgeç (libido) (eros) adını verdiği, ilerde cinsel etkinliklerinde kaynağı olacak cinsel içgüdünün doğal varlığını kabul etmiş, bunun karşısına Benliğin güçlerini koymuştur. Sonraları, cinsel dürtü (eros) ve ölum dürtüsü (tanatos) ıkılemını kabul etmiştir.

Freud sevgeçi, kendisine özgü organlarda doyum arayan bır cınsel eylem olarak değil, çocuklukta varolan, gelişen, değişen, haz ilkesine bağlı ruhsal bir güç olarak değerlendirmıştir. Başka bır deyışle, çocukta cinsellik, ilgili organların olgunlaşmasından önce de varolan, tüm bedene yayılış, duygusal doyum arayan bır güçtür. Çocuk dünyaya geldiği anda, sevgeçın verdığı güçle davranır. Doyum yaygın ve sınırsızdır. Bütün baden sevgeç doyum sağlayabilecek niteliktedir.

İşte bu ilkel doyum bıçımı birçok dönemden geçip gelıserek toplumsal nıtelik kazanır. Ahlâk kalıplarına uyar. Sevgeçin (libido) gelişme dönemlerıne "psikoseksuel gelişme" adı verilir. Cınsellık bedensel ve ruhsal gelişme ve değışmeyle olgunlaşır. Ancak bu gelişme, duzenli ve birbirınden kesın sınırlarla ayrılan dönemler içınde olmaz.

Her dönem bır öncekınden etkılenir. Onun ızlerını taşır. Bir sonraki dönemı etkiler. Bu dönemlerde sevgeçin doyum kaynağı, amacı, kışılık oluşmasına etkısi, kişılik özelliği ve bu dönemlerden bırında takılma ya da bu dönemlerden birine geri dönme sonucu ortaya çıkan davranış biçimleri ve ruhsal bozukluklar birbirınden farklıdır.

Ağız dönemi (Oral erotısme) Doğumla başlar Bır, bır buçuk yaşına kadar sürer. Erken ve geç olarak iki ayrı evreye ayrılır.

Dışkıl dönemı (Anal erotisme) Bir, bir buçuk yaşından üç yaşına kadar sürer. Erken ve geç olarak iki ayrı evrede gelişir.

Üretken dönem (Phallic stage) Beş yedi yaşına kadar surer. Burada da üretra ve penis olmak üzere iki ayrı gelişme zamanı vardır. Bu dönemde erkekler de Oedipus, kızlarda buna eşdeğer Elektra karmaşası (complex) gelişir.

Gızlılık dönemı (Latency period) Sevgeç ve ondan kaynaklanan eğilımler, davranışlar, eylemler, benliğin gelişmiş olan yanlarıyla baskı ve denetım altına alınır. Gücü azalır. Toplumsallaşma süreci işler.

YAPISAL KURAM

Bu kurama göre ınsanın kişilığı biyolojik, fizyolojık bır temele dayanır. Kişiliği oluşturan ve bırbırleriyle karşılıklı etkileşim, iletışim yapan üç temel yapı vardır.

1- İlkel Benlık, İlk Ben, İç Ben, Alt Ben (the Id, le Ça, das Es) Ben'le, Benlikle haz ilkesıne dayalı olarak ilişkide bulunan doyurulması gerekli, içgudüsel tepkilerden ve karmaşalardan oluşmuştur.

2- Ben, Benlik (the Ego, le Moi, das Ich(Bıreyin ne olduğunu, ne olmak ıstediği, çevresinde nasıl tanındığında ilişkin davranışların gelıştiği, gerçekle bağlantının kurulduğu, savunma düzenlerinin işlediği düzeydir.

3- Üst Ben, Üst Benlik (the Superego, le Surmoi, das Uberich): Bir bölümü Benlik tarafından algılanan, toplumsal değer yargılarından oluşan; benlik amaçları ve vicdan adı verilen iki bölümü olan değerler sistemidir:

İlkel Benlik: Bılınçaltında bulunur.

Benlik: Kişiliğin bılınçlı yanını oluşturur. Çevreyle etkileşim - iletişim sonucu gelişir.

Kişiliğin Ussal ve gerçekçi öğesidir.

Üstbenlik: Bilinçli, bilinçdışı, bilinçaltı toplumsal değerler yer alır.

TOPOGRAFİK KURAM

Kişilikte birbirinden farklı üç katman bulunur.

1- Bilinçdışı (Unconscidus, Inconscient, Unbewusst) Evrensel ve kalıtsal olarak içgüduler, dürtüler, ilkel cinsellik, saldırganlık, bastırılmış karmaşalar duygular, çoşkular, bunlarla sıkı sıkıya bağlı olan davranışların yer aldığı katmandır.

Bunlar istenildiği anda bilinç alanına çıkarılamaz. Konuşma, tutum ve davranıştaki çeşitli anlatım yolları ve simgelerle günlük davranışa yansırlar. Bu yansımanın biçimi ve rengi kullanılan savunma düzenlerine göre değişir. Ayrıca rüyalarda ve ruhsal çözümlemede de varlıklarını belli ederler.

2- Bilinç (Şuur) (Consciousness, Conscience, Bewusstsein) Algı ve bilgilerin açık - seçik izlendiği, davranışa ilişkin haberdarlığın bulunduğu süreçtir.

3- Bilinç Öncesi (Preconscious, preconscient, Vorbewusst) Buna bilinçaltı (Subconscience) adı da verilir. Bilince yakın olan, hemen bilinçli olacak bilgiler, anılar ve düşüncelerden oluşur. Bilinçle sürekli bağlantısı vardı.

Bilinç durumu, algı ve bilgilerin açık seçik izlendiği bir süreç olup, bilinçdışının bastırılmış eğilimlerinin etkisi altında, uzlaştırıcı işlev yapar.

Çözumleyici tedavinin temeli bastırılmış, bilinçdışına itilmiş dürtülerin, ruhsal güçlerin, karmaşaların bilinçli duruma getirilerek benlik tarafından kabul edilmesine, benimsenmesine dayanır. Bunu sağlamak için serbest çağrışım, rüyaların yorumlanması, dil sürçmeleri, unutulmuş ya da hatalı kullanılan sözcükler ve hareketlerden yararlanılarak hastaya geçmiş yaşantılarındaki duygulanım durumu çoşku ve karmaşaları hatırlatılır.

Bu tür tedavinin temel ilkelerinden biri, hastayla tedaviyi yapan hekim arasındaki duygu alışverişinin doğması ve gelişmesidir. Bu duruma aktarım (transfer) (transference) adı verilir.

Freud önceleri bu olgudan yararlanarak boşalmayı sağlamaya çalışmıştır. Açığa vurulamamış tepkilerin oluşturduğu davranışların, duygusal çoşkunluklarla yeniden yaşanmasına tepki yenilenmesi (abreaction) adını alır. Bu durum karmaşanın (Complex) çözümunu sağlar. Bu olasılığı geliştirme girişimine Freud önce boşalım (catharsis) le başlamış ve tepki yenilenmesi ile ruhsal çözümlemenin önemli ögelerinden birini ortaya koymuştur

Freud zamanla, tepki yenilenmesi sürecinin yerine içgörü (insight) kavramını ve sürecini yerleştirmiş ancak belirli durumlarda tepki yenilenmesini de kavram ve süreç olarak kullanmıştır.

Tepki yenilenmesi yerine kullanılan içgörü, belirli karmaşaları duygusal yükleriyle birlikte bir bütün olarak hatırlamak, daha iyi bir deyimle yeniden yaşamak demektir. Böylece benliğin özellikleriyle bağdaştırılamayan yaşantılar (experience) Benlik güçlendirildikçe kabul edilir duruma getirilir.

Ruhsal bozukluk ve hastalıklar kişilik yapısı içindeki benlik iç çatışmalarından oluşur. bu iç çatışmaların yarattığı kaygı önce savunma düzenleriyle olumlu biçimde yansızlaştırılır. (neutralisation). Sözkonusu savunma düzenleri değişik etkenler altında çalışmaz ya da bozuk çalışırsa benliğe yabancı olumsuz savunma düzenleri oluşur. Başka bir deyişle hastalık belirtileri ortaya çıkar.

Ruhsal çözümleme bilgilerini okuyup anlayan bir kişi kendi ruhsal sorunlarını yorumlayacak, çözümleyecek bilgileri kazandığını sanır. Oysa bilmek algılanmış ve depolanmış anılar, izler ve kalıplardır. Öteki zihin ögeleri ve duygulanımla bağlantısız olarak kalabilir. Bu bilgi ancak içgörü aracılığıyla bütün ruhsal yaşamı kapsayan yaratıcılığa dönüşebilir

Toplumsal olanla bireysel olanın farklılığı ve içiçeliği

doç.dr.ataman tangör *

İnsana yaklaşımda idealizm ve Marksizm sanki insanı çekiştiriyor gibidir: İdealizm insanı salt "birey" gibi ele alırken, Marksizm ona ekonomik temelli toplumsalın bir parçası olarak bakar. Bu gerçekten böyle midir? Bu iki dünya görüşü insana gerçekten bu denli farklı mı bakmaktadırlar? "Orman mı yoksa ağaçlar mı?" sorunu ya biri ya öteki denecek denli kutuplaşabilir mi? Bu yazıda bu sorunu irdelemeye çalışacağım.

Marksizmin ya da Marx'ın bireysel psikolojiye ya da kişilik sorununa olan katkılarının yetersiz olduğunu savunanlar genelde bu yetersizliği üç nedene bağlarlar[1]: Birincisi, Marx psikolojiyle ilgili görüşlerini tüm yapıtlarına yaymış ve sistemleştirmemiştir. İkincisi, Marx'ın insanı salt ekonomik çıkar dürtüsüyle güdülen en tarihsel bir varlık olarak gördüğü savıdır. Üçüncüsü ise Marx'ın Freud'dan önce yaşamış oluşu onun dinamik psikoloji denen bireysel güdülenim süreçlerini yeterince bilmiyor oluşudur.

Bu üç savın doğruluğu ya da yanlışlığı tartışmalarına girmeden, dilerseniz yalın olarak insana bakmaya çalışalım. Dilerseniz bu bakışı pozitiv anlamda, yani bir olgu gibi gerçekleştirelim. İnsanı ister "varolan" bir şey, ister "yabancılaşmış" bir birey, isterseniz "bilinç dışı" bir yaratık, dilerseniz "bilinçli-etkin" bir varlık olarak düşünün. Yani ona kendi dünya görüşünüze göre bakın ve gözlemleyin. Oldukça karmaşık, çelişkili, anlaşılması güç birbirinden çok farklı kişilikler ve duygulanımlar gösteren bireyler göreceksiniz. Bir çoğunun bunu neden böyle yaptığını anlayamadığını farkedeceksiniz. Haklı olarak "Bu insanlar bilinçdışı yaşıyorlar. Farkında olmadıkları güdülenimlerin kölesi olmuşlar sanki ve bu yabancı güdüleri sezdiklerinde ise acı duyuyorlar" diyeceksiniz. Bir başka deyişle, insanların çoğunun kendilerini ve etkinliklerini tanımadıklarını söyleceksiniz. Ancak insana biraz geniş baktığınızda, yani şöyle bir onbinlerce yıllık uzaklara doğru bir göz attığınızda, yani tarih denen sürece yöneldiğinizde insanın "bilinçlenmiş bir etkinlik" içinde giderek uygarlaştığını göreceksiniz.

* Bilim, edebiyat ve kültür dergilerinde **Bilimsel Araştırmaları ve Denemeleri** yayınlanmıştır.

Kanımca birey ve toplum arasındaki çelişki burada yatıyor: Toplum ve tarih boyutlarında baktığımızda sanki bireysel olanlar, tutkular, yanılsamalar, bilinçdışılıklar, öznellikler, bencillikler, nevrozlar, psikozlar yani insan olmaya ait olanlarsiliniyor, **bilinç** denen insanın dış dünya ile olan gerçeklik bağı devreye giriyor, gereğini yerine getiriyor ve çarkı döndürüyor. Sanki insanlığın bilinci kendi bilincinin dışında gibi. Öte yandan insana ait özellikler yani kişilikle ilgili alanlar ise sanki toplumsal etkinlikten kopuk nitelikler. Sonuçta, sanki bireysel ve öznel olanlar topluma ait değilmiş gibi, yabancıymış gibi - ya da tersi- ikili bir bakış gelişiyor. Dahası, bazı görüşler -geleneksel psikanaliz gibi- toplumu ve uygarlığı bireye karşı, düşman ve olumsuz bir güç gibi görüyor.

Bu iklem ve çelişki; çok geniş bir yelpazede özne-nesne çelişkisi, yer yer Marksist kişilik kuramlarının ayaklarının yere yeterince basmamasına neden oluyor. Kişiliğin toplum ve etkinlik temeline dayalı ele alınışı ilk bakışta kuramsal düzeyde dört dörtlük otursa da, "insan ilişkileri" ve iletişim düzeyinde sanki ayrı şeylerden söz ediliyormuşçasına bir **bütünleşme** sorunu yaratıyor.

Kişiliğin ele alınışındaki bu toplumsal ve bireysel farklılık sanki Marksist kuramın insanı açıklamada yetersiz kaldığı izlenimini doğurmaktadır. Acaba bu gerçekten böyle midir? yoksa bireyi açıklamaya çalışan batı kökenli öğretiler mi yanlışlar yapmaktadırlar? Örneğin, insanı tanıma, anlama ve kendini değiştirmede en etkin yöntemlerden biri olan ve adına psikoterapi denen, ilkesel olarak sözel iletişime dayalı tedavi yönteminde Marksist kişilik kuramındaki 'bilinç-etkinlik'güdülenimine dayalı insan modeli ile yola çıkılamamakta ya da buraya varılamamaktadır. Başka bir deyişle kapitalist toplumun çıkar ilişkilerine dayalı, para kölesi, yabacılaşmış "sözde özgür" insanına "işte sen busun" demek, ya da bilinç ithal etmek mümkün olamamaktadır. Yani kişinin kendi doğrularını kendisinin bulması gerekmektedir. Bize göre doğru olan - gerçek te olsa- bir başkasına göre doğru olmayabilir. Bize göre o kişi yanılsamalar içinde olabilir, ya da gerçekten öyledir. Ancak bu yine de bizim gerçeğimizdir.

İnsanın nesnel gerçekler içinde kendi gerçeklerini bulması ya da sezmesi bu çelişkiyi acı biçiminde duymasına yol açar. Genelde gereksinim -güdülenim- hedef çizgisi içinde etkinlik gösteren bireyin etkinlik ürünü insan ilişkilerine yansır ve böylece kişilik denen, toplumsal yapının o kişiye özgü davranış biçimi oluşur. Bireysel boyutta bakıldığında - özellikle pozitivist bir yaklaşımla- toplumsal alt yapının gizlendiği ve bireyin duygu-çoşku boyutu ağırlıklı "ben"i görünür. İnsan ilişkilerinde egemen olan sankı bu duygu yüklü etkileşimlerdir. Bu kabuğun altında yatan sosyo-ekonomik yapılanma genellikle bireyin bilincine yansımaz ya da eksik yansır. Bu nedenle bireysel bilinci salt toplumsal bilincin uzantısıymışcasına ele alarak bireyin ben'inin duygu-çoşku yükünü yani, yaşanmışların günahlarını ve sevaplarını görmezden gelen bir yaklaşım insani anlamada yetersiz kalır.

Kişiliğin "ben-dışı" (excentered) yorumu ya da Leontiev/Séve kuramı:

Çok genelde idealist pencereden bakıldığında **anlam** bilincin kendi içinde; **ben**'de yani idea da oluşur. Yani dış dünyadan bağımsız, nesneden kopuk bir nitelik taşır.

"Kırmızı bir renk, özel bir koku ve özel bir görünüm, düşüncemizde elma olur. Biz bunu gerçekte elma olduğu için değil, duyumlarımızda yarattığımız için elma olarak kabul ederiz. Yani gerçekte elma ağaçta değil,bilincimizdedir".[2] Berkeley'de bu biçimiyle ifadesini bulan anlam'ın bu biçimiyle 'ben-içi' (centered) ele alınışı Hume'da duyular arasında düşüncede kurulan bağlantılara dönüştü. Hume'a göre bağlantıların olmadığı bir anlam yoktur, yani gerçek hayalidir. Daha sonra Mach'da duyum karmaşalarına; pozitivizmde salt duyumlara ve görünene, yani "algılıyorum o halde vardır" dönüşen ben-içi anlam Schlick'le başlayan yeni pozitivist akımda mantıkla, matematikle, fizikle ve dille zenginleşerek simgesel özellikler kazandı. Schlick'in deyimi ile duyum ile anlamın cuk otur-

ması gerekiyordu. Yani elmanın anlamı, "elma sözcüğü" ile simgelenmiş, özel koku, tad ve görünümün fizik, matematik ve dille ifade edilebilen bir biçimine dönüşür. Daha sonra Popper'de üçüncü dunya diye ifade bulan matematiğin gücü nesnel ile öznel dışında, yani duyumlar, idealar dünyasında bize hükmeden üçuncü bir güç oluşturdu. Düşüncenin bir ucu tanrıya varan bağımsız ve her şeye kadir (omnipotent) gücunden söz eden idealizm aynı zamanda, Popper'de de dile gelen tümevarım olanaksızlığı aynı nesne ile özne arasında kalıcı düşünsel bir bağ kurmanın mumkün olamayışı, yani gerçek ve doğru diye birşeyin olamayışı, yanı bilinemez oluş bızı düşüncenin ıktıdarsızlığına (impotent) götürur Sanırım idealizmin temel çelişkisi de bu **omnipotence-impotence** ikileminde yatıyor. Dışımızdakı tanrının içimizdeki düşüncede matematik, fizik, mantık ve dil kılığına burunerek bızi denetler oluşu iktidar-ıktıdarsızlık ikilemi arasında ezılıp kalan zavallı **ben**'in varlığı oluyor. Stanley Kubrick'in ünlü filmi "2001" de uzaya çıkan astronotlar "akıllı" bılgısayarın oyunlarına kurban giderler. Kurtulabılen tek astronot ile bilgısayarın mucadelesi insanın yengisiyle sonuçlanır Ancak uzay gemisinin vardığı uç noktada insan aslında her şeyin tanrı tarafından programlandığını görür Böylece içimizde bilgisayarı yaratan ve bize karşıt bır güce dönüştüren düşüncenin yüce idea ile olan bağı bulunmuştur.

Duyum-anlam ılışkilerine ılk bılimsel maddeci görüşü getiren Sovyet psikolog **A.N. Leontiev** oldu. Vigotksi ile başlayan dilin nesnel yapılanışına ilişkin çalışmalar Leontiev'de kişilik kuramına dönüştü. Özellikle üretim ve işbölümü süreçleri içinde dilin ve anlamın farklılaştığına değinen Leontiev verdiği örneklerde savını kanıtlamaya çalıştı.[3] Örneğin, Bantu kabilelerinde kısır kadın ve topraktan ürün alamama aynı sözcüklerle dile getiriliyordu. Yine, geyik ile buğday anlam olarak benzerlikler göstermekte iken, daha sonra ayrılanmanın önem kazanmasıyla bu anlamlar farklılaştı ve ayrıştı. İlkel bilincin en önemli özelliği duyum ve anlamın henüz ayrışmamış oluşunda yatar. Bu ayrışmamışlık bir yandan alet kullanımı ve üretimin sınırlılığını birlikte getirir ve üretenle olan ilişkiyi kısıtlarken öte yandan bılinci de sınırlıyarak üretimin olanaklarını da sınırlıyordu. Bu kısır döngünun kırılması toplumun ve bilincin gelişmesi için gerekliydi. Bu noktada ıtıcı gücü **gereksinimler** oluşturdu. Marx ve Engels'in sözcükleriyle "üretim yalnızca gereksinimler için malzeme oluşturmaz, aynı zamanda malzeme için de gereksinim yaratır"[4]. Yeni gereksinimler giderek yeni aletlerin bulunmasını gerekli kıldı. Yeni ve karmaşık aletler yeni ve karmaşık iş sistemlerinin oluşmasına yol açtı. Bu anlamda alet insan ile nesne arasında, insanı etkinlik yoluyla nesneye bağlayan ve bılincin oluşmasında temel bir görev üstlenen bir araç oldu.Hayvanın alet kullanmasından farklı olarak, insanda alet düşünce süreçlerine girerek saklanan ve yeniden üretilen bir nitelik kazandı. Böylece ış sürecinin karmaşıklaşmasıyla birlikte tek tek edimler (act) biraraya gelerek tek ve karmaşık bır sürece, yani operasyona dönüştü. Leontiev'in deyimiyle "edimlerin başkalaşımı" (metamorfozu) yeni ve bilinçli etkinlikler bütünü oluşturdu. Bu başkalaşım daha sonraki karmaşık etkinliklerin de kapısını açmış oluyordu.

İlkel bilincin oluşmasında gerekli olan duyu ve anlam birlikteliğinin karmaşıklaşmaya ayak bağı olması uzerine gelişen edimlerın başkalaşımı aynı zamanda güdülenimin de değişimini beraberinde getirdi. Edımın ve etkinliğin ıtıcı gücünü oluşturan **güdü**, gereksinimle etkinlik arasında düşuncenin nesnel özünü oluşturdu. Edımın etkinliğe, etkınlikler bütününe doğru oluşturduğu bu dönüşüm sonucu etkinliğe görece bağımsız bır güdü sağlandı. Bağımsız ve bilinçli işleyen bu güdü artık biyolojik kökenli olmayıp topumsal öz taşıyordu. Böylece nesneler doyum gereksinimleri anlamında bilince girer ve güdüler şeklinde tanınırlar; bir iç imge'ye dönüşen gereksınim nesnelmişçesine davranır. Böylece bilinç gıderek artan biçimde gerçeğin insana yansımasına yol açan bir nitelik kazancaktır.

"Duyu -anlam birlikteliği, ya da insan ilişkilerinin iş üretim araçlarıyla yanı bilince giren ve onu oluşturan ilk nesneyle olan aynılığı"[5] **sınıflı toplumla** birlikte yeni bir bilinç yapılanmasına doğru farklılaştı. Bu farklılaşmanın en önemli ögesi duyum ve anlamın birbirlerinden kopuşları oldu. Dilin ve konuşmanın da gelişmesini birlikte getiren bu kopuş aynı zamanda işin planlanması, örgütlenmesi ve denetimi süreçlerinin yanı kuramsal temelin de oluşmasını sağladı. Sınıflı toplumda bu ayrışmayı sağlayan en önemli öge **özel mülkiyet** oldu. Böylece **iç süreçler** denen, iç konuşma, iç etkinlik, dil, güdüler, daha doğrusu başkalaşmış güdüler görece bağımsız özellikler taşımaya başladılar. Yanı dilsel anlam önemli ölçüde eşyanın anlamından ayrıldı. Bilincin, dilin ve düşüncenin bu görece bağımsızlığı zihinsel etkinliğin, maddi etkinlikten uzaklaşmasına yol açtı; İş bölümü denen olgu ve süreç başladı. Özellikle kafa ve kol emeğinin ayrışması anlam farklılıklarına yol açtı. İç düşünce ya da öznelleşmiş düşünce maddi dış dünyaya dönemediği ölçüde, ya da anlamın öznelleşmesi ölçüsünde, duyum ve anlam ilişkileri yabancılaştı Nesnel etkinlik ile güdü ayrıştı. İnsana yabancı bir güdü yine insana yabancı bir etkinliği güdüler oldu.

Bu yabancılaşmış iş temelde insanı iki türde etkiledi. Olumsuz anlamda, iş kişinin yaşamından çalınan bir bölümdür. Yaşam ancak işin bittiği anda başlar, masada, kahvede, yatakta sürer. Öte yandan olumlu anlamda, düşüncenin etkinliği her ne kadar özgün ve kopuk ise de, üretim ilişkileri içinde bilimsel bilginin aktarım ve uygulanışı içinde, insanın bilgi, yeti ve kapasitesinin artışına yol açar. Zihinsel etkinlik, bağımsızlığı içinde duygusal yaşamı zenginleştirerek artıstık, sanatsal ve estetik zevklerin gelişmesini sağlar. Yine olumlu bağlamda,bu yabancılaşmış etkinliğin farkına varılması ezilmiş ve sömürulmuş insanlarla ilişkinin dostça ve militanca pekişmesine ve toplumsal yapının değişmesine yol açar.

Sınıflı toplumda duyum-anlam ikiliğine dayalı bu bilinçsel değişim aynı zamanda etkinlik ile gereksinimi ve onun gudusunü de ayrıştırdı. İşçinin dokuduğu kumaş, ya da halı, ya da madenden çıkardığı altın, ya da kömür kendisine **yalnızca** yiyecek ya da ev kirası, yani **ücret** olarak döndü. Bir dokumacı iğneyi, ipliği, mekiği ve bunların ne işe yaradığını biliyor, ancak ne anlama geldiğini bilmiyordu. Böylece ilişkilerde **para** nesnel bir güçmuşcesine rol oynar ve ilişkileri belirler oldu.

İlkel toplumda avcının ya da çobanın gudusu ile toplumun güdüsü **aynı** idi Yani benim için yararlı olan toplum için de aynı derecede yararlı idi. Başka bir deyişle, toplumsal anlam ile kişisel anlam edimi ve etkinliği belirleyen güdüye aynı yönlendirmeyi veriyordu. Dolayısıyla toplumsal bilinç ile bireysel bilinç arasında uyum tamdı.

Özel mulkiyet temelli sınıflı toplumun oluşmasıyla birlikte toplumsal bilinç ile kişisel bilinç ayrışmaya başladı; duyum anlamdan, gereksinim ve güdü etkinlikten, özne nesneden görece ve derece derece ayrıştı, çelişti, çatıştı. İşin anlamı çelişki taşır oldu Örneğin, bir doktorun işi ve görevi hastaları iyileştirmek olduğu halde, devreye paranın girmesi, doktoru aynı zamanda hastaların artışını istemek gibi bir çelişki içine soktu Bunun sonucu olarak doktor ve hastası birbirlerine yabancılaştılar, anti-human özler taşır oldular. Dolayısıyla doktor işi içinde yalnız kendini ve çıkarlarını düşünür oldu, toplumun çıkarları onu ilgilendirmedi. Paranın bu yarı nesnel karakteri nesnel olmayan yapay gereksinimler, yanılsamalı gereksinimler, yabancı gereksinimler, başkasına ait olan gereksinimler doğurdu. Leontiev'ın **bilinç yetersizliği** diye tanımladığı bu durumda köleleşmenin iç çelişkisi, yaşamın somutlaşmamış gerçek dışı ve yabancı bir biçimde algılanmasına yol açar. Bu çatışma ve çelişki bilince ulaştığında acı şeklinde hissedilir. Duyum ve anlamın acı verecek biçimde ikileşmesi kişide iki seçenek bırakır; ya bu yetersiz bilinç gerçek yaşamdan yalıtlanacaktır -ki akıl hastalıkları böyle oluşur- ya da bilinci yetersizleştiren özel

mülkiyet temelli nesnel koşulların değişimi için etkin, bilinçli, militanca bir mücadele verilecektir.

Kişi bu yetersiz ve bölünmüş bilinçten ve bu çelişkinin acısından kurtulmak için çaba harcar. Ancak salt bilinç alanında yapılan bir mücadele soyut kalacağından, gerçekle bağlar kurulamadığından çabalar çözümsüz kalır. Leontiev'e göre bu nedenle insanın düşünce dünyasını maddi yani tarihsel ve toplumsal dünyasından ayırarak ele alan burjuva psikolojisi ve onun yöntemi olan **içgözlem** insanların acılarına çözum getiremezdi.

Kişinin bu bölünmüş bilinçten kurtulması için verdiği çaba sınıflı toplumlarda farklılıklar gösterir. Şöyle ki, egemen olan sınıfta bu bölünmüşlük zaten kişinin kendi yaşamı demek olduğundan, yani kendine yabancı olmadığından bilincin değişimi için çaba harcanması da gerekmez. Duyu ve anlam arasındaki bu kopukluk ilişkisi Marx'ın dediği gibi "madenden altın çıkaran işçi için altının anlamı sadece ücret iken, maden sahibi için gerçekten altındır". Bizzat kendinin yapmadığı bir işin ya da emeği kendine ait olmayan paranın üstüne konan sermaye sahibi için anlam kendince belirlenen yanılsamalı bir anlamdır. Bu yanılsamalı anlamın üst yapı içindeki ifadesi toplumda bireyselleşmiş yanılsamalı değer yargıları biçiminde içselleşir. Böylece egemen sınıfın değer yargıları gerçekmişçesine kitlelere ve bireylere yansır. "Şık giyinen, tenis oynayan, falan semtte oturan insanlar gecekonduda oturanlara göre daha zekidir" örneğinde olduğu gibi zekanın, estetiğin, iyinin, kötünün, ahlaklının, ahlaksızın ve daha bir çok değer yargısının belirlenmesinde bu tür bir anlam anlayışı egemen olur. Böylelikle, kişinin yaşamındaki şeylerin ilişkilerinden kaynaklanan duyumların çarpıklığı anlamlar sisteminde yani **ideoloji** de bu eşyaların gerçek olmayan ilişkilerini yansıtır.

İş kutbuna gelince, somut iş ilişkileri içindeki gerçek duyumlar -zaman zaman din, göz boyama, ikna gibi yanılsamalı bir dönemden geçse de- uzun süreçte yani tarih koridoru içinde içselleşerek anlam -duyum birlikteliğine ulaşır. Ancak başlangıçta anlamlar burjuva anlam ve değerleri içinde gömülüdür. Bu yabancı değerler bilinç alanında yetersizliğe ve güvensizliğe yol açar. Genelde bilinç yetersizliğine karşı yapılan bilinçli ya da bilinçsiz mücadelenin güçsüzlüğü insanın gerçek yaşam ilişkilerinde yetersizlik şeklinde belirerek kişiliğine yansır.

Nesnelleşmeyen ve somutlaşmayan anlamın duyumu bilinçli değildir. Yani duyum -(gereksinim-güdü)- anlam-etkinlik zinciri içinde nesneden özneye ve yeniden nesneye yansıyan gerçeklik, (gereksinim-güdü) parantezi içinden geçerken yabancılaşmış değerlerce çarpıtılıp duyum-anlam ikiliği ve dolayısıyla somutlaşamamış bir duyum özelliğine bürünerek **bilinç dışı** alana mâl olabilir.

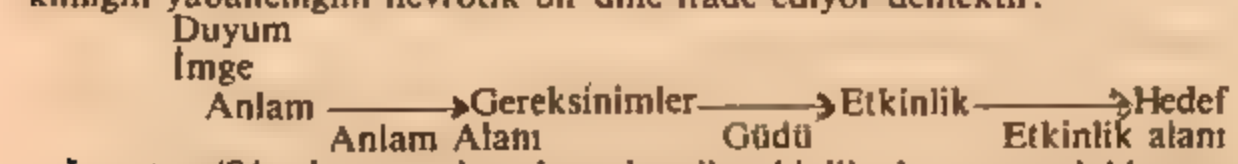
Leontiev "psikolojide **etkinliğin** önemi yok sayıldığında olgular iç amaç, istenç gibi özel güçler temeli üzerinde gizemselleştirilmiş bir biçimde açıklanacaktır"[6] derken "psikolojikleştirilmiş" yani nesnesinden koparılmış bir psikolojinin gerçek bir bilim olamıyacağını vurgulamak istedi.

Etkinlik edim parçacıklarından oluşur. Fransız Marksist psikolog **Lucien Sève edim** ve **kapasite** diyalektiğini kişiliğin oluşumunda temel etken olarak görür. Sève'e göre edim özoluşum sürecinde kapasiteden önce gelen ve onu geliştiren bir özellik taşır. Edim, gereksinim ile ürün arasındaki devinimdir. Yani edim, hem kapasitenin kullanımında hem de gereksinimin ürüne dönüşmesindeki devinim demektir. Sève'e göre edim bir yandan gereksinimin üretimini sağlarken, öte yandan üretim gereksinimini yaratır. Ancak gereksinimlerin, toplumsallaşmayla birlikte organsal-biyolojik niteliklerinin toplumsal öz taşıması yla birlikte giden bir değişim göstermeleri nedeniyle kişilik yapılanması açısından artık birincil sırada değildir. Bu nedenle etkinlik edimi parçacıklarından oluşmakla birlikte çok daha karmaşık, yani salt gereksinimden yola çıkmayan bir yapı özelliği kazanır. Top-

lumsallaşmayla birlikte etkinlik giderek iş hüviyetine büründü. İşin **soyut** ve **somut** iki özelliği ya da iki niteliği söz konusudur. **Soyut iş** ya da kapitalist toplum koşullarında ücretli iş; toplumsal ış, dehümanize iş; yabancılaşmış iş, işin kişinin kendine dönmeyen ya da ücret-para gibi yabancılaşmış biçimiyle dönen biçimine Séve bu adı verdi. Séve etkinliğin yapısal ve işlevsel özelliğini belirtmede **kullanım zamanı** (l'emploi du temps, usetime) deyimini kullandı. Kişinin yaşamında zamanı nasıl, niçin ve kimin için kullandığını saptamada kullanılan bu deyim zamanı değerlendirme gibi nicel bir anlam taşımaz. Séve'in deyimiyle **kişiliğin alt yapısı**'nı oluşturur. Kullanım zamanı kişinin yaşamının temelini, nitel özelliğini oluşturan temel bir kavramdır, yapısal bir kavramdır. Ya da kişinin gerçeği nasıl yaşadığının bir ölçüsüdür, göstergesidir.

Yukarda sözünü ettiğimiz soyut iş kullanım zamanının bir bölümünü oluştururken, ikinci bir bölümü **somut iş** alır. Somut iş, ya da somut etkinlik doğrudan kişiyle ilgilidir. Böylece gereksinimin doyurulması ve yeni kapasitelerin oluşması somut iş alanında sağlanır. Örneğin, bir kişinin geçimini sağlamak için gününün sekiz saatini harcayarak yaptığı iş soyut işken; geri kalan sürede şiir yazması, becerilerini geliştirmek için kursa gitmesi ya da sendikacılıkla ilgili çalışmalarda bulunması somut iş örnekleridir.

Sınıflı toplumlarda ve özellikle kapitalist toplumda somut ve soyut iş arasında yani kişisel olanla toplumsal olan iş arasında uzlaşmaz bir çelişki yaşanır. Bu çelişki soyut etkinliği yük gibi, çekilmez ve katlanılmaz bir niteliğe büründürür. Pazartesi yorgunlukları gibi kendini gösteren bu bıkkınlık ve usanç tümden çalışamama ya da çalışmadan kaçmanın çeşitli nevrotik, psikotik görüntüleri içinde sergilenir; yalnız işe geldiğinde karın ağrıları tutan ve rapor alarak işten uzaklaşmak zorunda kalan memur bir anlamda soyut etkinliğin yabancılığını nevrotik bir dille ifade ediyor demektir.

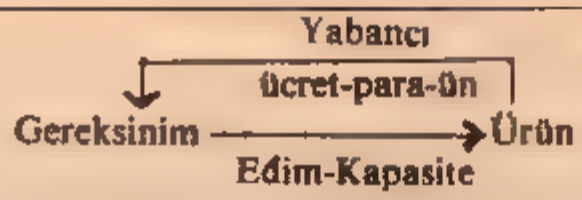


Leontiev/Séve kuramında anlam alanı ile etkinlik alanı arasındaki uyum ya da uyumsuzluk kişiliğin oluşumunda belirleyici bir öge oluşturur. **Yabancılaşmış** bir anlamın yol açtığı yabancılaşmış değer yargıları ve yabancılaşmış gereksinimlerin güdülediği yabancılaşmış etkinlik yabancılaşmış bir hedefe götürecektir bireyi.

Kişi kendini maddileştirdiği etkinliğin içinde tanır. Sarmal bir sonsuzluk içinde gelişen **kendini tanıma süreci** sürekli yenilenen imge-anlam-gereksinim-güdü-etkinlik akışı içinde gelişir.

Etkinliğin ya da işin insana karşı yabancı bir güçmüşçesine insanın karşısına dikilmesi, kişiyi önce doğaya ve sonra topluma ve diğer insanlara ve daha sonra kendine karşı yabancı kılar. Yani kendini iş içinde tanıma süreci her zaman olumlu yani, kişinin kapasitesini geliştirici ve arttırıcı yönde olmaz. Özellikle kapitalist üretim ilişkileri içinde kişinin kendini yabancılaşmış bir biçimde algılamasına neden olur. Marx'ın dediği gibi "işim bana eziyet ediyor" biçimine dönüşebilir. Acı şeklinde hissedilen bu yabancılaşmış benlikten kurtulmada nevroza, psikoza, alkole, sığınma; şiddete başvurma, eşine çocuğuna eziyet etme, dine, mistisizme başvurma nihilistçe davranma ve intiharı seçme, yollardan bazılarıdır.

Séve'in soyut iş olarak tanımladığı toplumsal etkinlik kapitalist üretim ilişkileri içinde kapasiteyi tüketici, gelişmeyi engelleyici, ve kişinin kendine karşı bir hüviyete bürünerek, kendini tanıma yerine, yabancılaşmış benini tanımasına yol açar. Kişi kendi etkinliğinin ve kapasitesinin kendine dönmediğini ve gücünün yetisinin, becerilerinin engellendiğini, kendine yabancı değer yargıları içinde bir dünyada varolduğunu bilinç dışı yaşar. Yine Séve'in somut iş dediği kendi öz -bencil değil- kapasitesinin gelişimine yönelik bir etkinlik geliştiremediğinde "otlaştığının" acısını bilinç dışında hisseder.



Özel mülkiyete dayalı kapitalist üretim ilişkilerinde ürünün kişiye ve dolayısıyla onun gereksinimlerine ücret ve para biçiminde yabancı bir güç şeklinde dönüşü, kapasite kullanımını salt paraya yönelik yabancı bir şekle sokar. Para ile sağlanan üne yönelik değer yargısı kişide özsever duygular geliştirir; kendine yabancı değer yargılarına bağlı ünlenmenin kölesi olur ve artık onsuz yaşayamaz.

Somut iş ile soyut iş arasındaki yabancılaştırıcı çelişkinin mutlak olmadığı ve egemen olan sınıf insanında bu çelişkinin yaşanmadığını vurgulamak gerekir. Yabancılaşmayı soyut bir insan doğası ve varoluş sorunu içinde ele alan idealist görüş alt yapının bu konudaki önemini ve belirleyiciliğini gözden uzak tutar. Oysa egemen sınıf insanı için soyut iş ile somut iş özdeştir. Yani insanları kullanma ve sömürmenin nimetleri üzerine oturarak bu işi daha mükemmel becermedeki öz ve bireysel kapasitesini geliştirme uğraşları çelişmez. Soyut ış'i topluma ters düşse de kendi için geliştirici ve doyurucudur; haz verir. Gücünün farkına varmanın bencil zevki kendini ve bu toplum dışı yetisini daha da güçlendirmede bir güdülenim doğurur. Böylece egemen sınıf insanı anti-human olduğunun ayırdındadır ve bundan zevk duyar. Sıradan insan olma düşüncesi ise dayanılmaz bir sıkıntı duygusu yaratır.

Sömürülen insanda ise somut ve soyut iş çelişkisi **acı** biçiminde yaşanır. Hangi türden olursa olsun, soyut yani toplumsal işin karşılığının kendine salt ücret ve bazan da ün ve onur olarak dönen insan farkında olmadan geliştirdiği kapasitenin kendi özü için, yani insan için olmadığını çoğu zaman göremez.

"Ben-içi" kuramlar ve bireysellik sorunu

Kendini tanımadan dışı tanımanın olanaksızlığının görülmesi insanların bu alana eğilmelerine neden oldu. Aydınlanma çağı, bireye verilen önemi ve değeri anti-feodal özüyle birlikte ortaya çıkardı. Kant'ın dediği gibi "Aydınlanma, insanın kendi yüzünden içine girdiği bir ergin olamayış durumundan kurtulup aklını kullanmaya başlamasıdır". Kendini tanıma, aklını kullanma, çağın devrimsel bilimsel sıçrayışına koşut olarak insanın gücünün de bir simgesiydi.

İnsana yaklaştıkça **aklın gücü** ve **tutsaklığı** çelişkisi daha açık-seçik görünür oldu. Kant'ın aklın gücünü a priori; insana verili bir tözmüşçesine ele alışı 19.YY insan bilimcilerinin çıkış noktası oldu. Fenomenler,yani olaylar a priori yani önceden varolan akılla transandental yanı sezgisel ve aşkın birişleyişle bizi tanımaya ve bilgiye ulaştırırlar. Kant'a göre fenomenlerin ardında yatan numenler yani, kendinde şeyler bilinemezler. **Olaylar ve verili aklın birlikteliği**; bu birliktelik batı psikolojisinde bireyselliğin, kişiliğin temel direği oldu. Bu durumda aklın tutsaklığının nedenleri **bireyde** aranmalıydı.

Böylece batıda bilince yolculuk Freud'un psikanaliz kuramıyla birlikte başladı. Freud aklın tutsaklığını uygarlığın biyolojik- cinsel içgüdüleri bastırmasında ararken, bilinci bilinç dışına tutsak kıldı. Ancak bu arada aklın derinliklerine ve araştırılmasına giden kapıyı da açmış oldu.

Batıda aklın tutsaklığının bireyin biyolojisi dışında aranmaya başlanması, **kültürel-humanist** okul adı verilen ve Adler'den başlayarak Maslow'a uzanan çizgide gelişti. Adler'in topluluk duygusu (Gemeinschaftsgefühl) deyimi ile dile getirdiği ve Maslow'da gereksinimlerin doyurulmasında ifadesini bulan a priori, yani insana insan olduğu için verilmiş olan yetiler nasıl oluyor da engelleniyordu? Freud sonrası bireysel psikoloji bu engeli yoğun bir çaba içinde aradı. Araştırmalarda çok temel olarak iki ilke benimsendi: 1) Akıl birincildir, aklı kullanan bendir. Ben ise toplumsal bir varlıktır. 2) Ben'in toplum

içindeki ilişkileri sonucu akıl tutsaklaşır. Toplumun değerleri ben'e çocukluktan beri işleyerek yapısallaşır ve iç ile yani akıl (bilinç ve bilinç dışı) ile uyuşmadığı oranda **çatışma** doğar.

İç ve **dış** arasındaki bu çatışma farklı kişilerce farklıymışcasına dile getirilse de temelde aynı özü içerdiler; Jung'da iç, ortaklaşa bilinç dışı adını verdiği ilk atalardan bu yana gelen ilk örneklerdi. **Ben** de bunların içinde yer alıyordu. Jung'a göre toplumda egemen olan zihin işlevi hangi tür yaşantıyı seçeceğini belirler. Bilinç ve bireyleşme böyle oluşur.

Otta Rank'dan başlayarak, Sullivan, Horney ve Fromm'a kadar tüm kültürel hümanistler İç'in yabancı ve düşman bir dışla olan çelişkisini **temel çatışma** olarak gördüler; Rank'ın doğum sancısı ve ayrılık kaygısı, Horney'in temel kaygısı, Sullivan'ın anneden kopma korkusu, Fromm'un kopma korkusu ve boyun eğme diye tanımladığı konformizmi, hepsinde akıl korku ile tutukluydu. Korku için yabancı dış'a karşı duyduğu güvensizlikti. Dış'a karşı duyulan bu korku doğumdan sonra özellikle annenin şefkatli, koruyucu, sevgi yüklü ve zorlamasız yaklaşımıyla giderilebilmekteydi. Sullivan'ın iyi ve kötü annesi, Mead'in iyi ve kötü memesinde olduğu gibi aile aklın yani iç'in özgürleşmesinde ya da tersi tutsaklığında çok önemli bir yer alıyordu. Adler de 5 yaşına kadar sürebilen bu süreç Sullivan da daha ileri yaşlara uzanabiliyordu. Anne genelde toplumun değer yargılarının bir elçisi, bir uygulayıcısı idi, yani dışı temsil ediyordu. Anne ya da aileyle başlayan aklın tutsaklığı Fromm'da, Horney'de toplumsal içerik taşısa da genelde batı psikolojisinde bilincin a priori oluşunu değiştirmez.

Batı psikolojisi aklın özgürleşmesini sağlanmada özellikle psikoterapi denen sözel iletişime dayalı tedavi içinde çabalar harcadı. Hümanist terapistler olabildiğince yargılamasız, anlayışla, yumuşak ve sıcak bir yaklaşımla tutsaklığın engellerini yani kilitlenmeyi aşmaya çalıştılar. Maslow ve Fromm'da olduğu gibi yer yer uzak doğunun Tao ve Zen felsefesinden yardım istediler.

Tutsak akıl, ben'i zorlanmalı (compulsive) yani üretken olmayan bir yapı biçimine sokar. Kaba deyimiyle ben'i kabızlaştırır. Duygularını, öfkesini, nefretini, kinini ve sevgisini gerektiği gibi gösteremeyen, düşüncesini özgürce açamayan, korkak ve endişeli, hata yapmaktan korkan, kendini suçlayıcı, yargılayıcı. Bu kabızlık yaratıcılığı ve üretkenliği engeller ve yalancı akıl noksanlığı denebilecek gerilemelere götürür.

Görülebildiği gibi bireyin ben-içi ve ben-dışı ele alınışı ya da idealist ve maddeci bakış açılarının en önemli ve temel farkı, biri Kant'dan gelen alışkanlıkla aklı a priori, dışla çelişen ve çatışan ve bu süreç içinde beni belirleyen ikili bir yapılanma içinde düşünürken, diğeri yani maddeci görüş aklı dış ile biçimlenen ve benin değişken bir özelliği gibi yanı içiçe ele alır. Örneğin, yapısalcı dilbilimci Chomsky dilin de akılla birlikte a priori verili olduğunu ve çocuğun dil öğrenmediğini, konuşmayı öğrendiğini söyler.

Görünen o ki, bireysel psikolojide aklın akılla yani ideal olanın ideal ile engellenmesi söz konusudur. Başka bir deyişle, yabancı bir dışla karşılaşan bireyin akıl tutsaklığı diğer bireylerin etkilemeleriyle, yani **ilişkiler** zinciri içinde oluşmaktadır Yani **kilitlenme** içselin içsel olan'la etkileşimi ile, yani intrapersonel'den interpersonel'e olmaktadır. İnsan kendini başkasında görerek tanır denir. Özellikle duygu ve coşku ağırlıklı gibi görünen ve gerçekten de öyle olan bu etkileşim aklı tutsak alınada ya da özgür kılmada kaba baskıdan çok daha etkin ve vicdani bir rol oynamaktadır.

İdeal olanın ideal olanla bu etkileşimi sanki bizi insanın biçimlenişinde, üretkenliğinde, yani kişiliğinde soyutluğun ve öznelliğin belirleyici olduğu gibi bir düşünceye götürebilir. "İdeal"(*) olanın aynı zamanda "temsil edilen" demek olduğunu gördüğümüzde[8], yani dış'ın insanda düşünceye ve dile bürünerek ve duygu ile cilalanarak resim, heykel, ro-

(*) İdeal. Deyim, bilinçte içkin, düşünceye ait ve düşüncenin ürettiği şeyler anlamında kullanılmıştır.

man, evler, aletler, elbiseler, altın, kağıt para ve hisse senetlerine, ve kredi kartlarına bürünerek insanın karşısına yeniden yeni bir "dış" mışcasına dikildiğinde, ve biz bu dikilenin "temsil olunan " bir "ideal" olduğunu farkettiğimizde, insan ilişkilerinin de aslında temsil edilen nesnellikler olduğunu görebiliriz. Düşünce-dil-duygu ile temsil edilen ve içselleşmiş olan nesnellik sanki görünürde, yani kişiler arası ilişkide duygu-düşünce ve dilin, kişiliği yani ben'i belirliyormuşcasına bir izlenim doğar.

Kant ünlü talerler örneğinde;'insanın 100 talere aklında ve cebinde sahip olması tümüyle farklı bir şeydir'[9] de ideal ve gerçek, yani akıl ve fenomen, iç ve dış ikilemini ve ikiliğini görüyoruz. Yani fenomenler akıl tarafından transandental ideallik içinde, yani aklın fizik sınırları içinde kabul edildiklerinde **ideal** olurlar, gerçekliklerinden ayrılırlar. Bu nedenle dış, akılca işleme tabi olmadığında transandent'tir; **bilinç dışı**'dır, bene yabancıdır. Dolayısıyla Kant idealizminde "gerçek" dünya aklımızda "idealize" olan, kabul edilmiş olan, "kültür' biçimi içinde sunulan bir dünyadır. Bu nedenle çebimizdeki talerlerle aklımızdaki talerler farklı şeylerdir. Ya da bilincimle, yaşadığım gerçek başkadır, yabancıdır. Bilincimle bilinçdışım karşıttır, çelişiktir, başkadır. Kültürle ben karşıttır, yabancıdır.

Günümüz batı kişilik kuramlarının temellendiği klasik Alman idealizminin farkına vardığı ve Hegel'de yabancılaşma ile ifadesini bulan bu gerçek-ideal karşıtlığı ve aklın özgürleşmesi sorunu aslında bir bakıma günümüz psikoterapı kuramlarına da öncü oldu. **Ben ideali'nin(**)** karşısına kültür parentezi içinde dilde, kitaplarda, binalarda, tapınaklarda, resimde, heykelde, edebiyatta dikilen **nesnelleşmiş ideal** ya da yabancı ideal, ahlak-vicdan-ödev üçlüsü içinde etkinliğe bürünmüş bir güdülenimle içselleşir, ben'e mâl olur. Yani bir yerde sanki idealin ideal ile etkileşimi, ben ideali ile nesnel ideal ilişkisi ya da kişilerarası ilişkiler etkinliğin temelini oluşturuyor olur.

Tıpkı "Hristiyanın koyunvari doğasının onun tanrının kuzusuna benzemesinde gösterilmesi gibi" (Marx)[10], idealin bir başkasında **temsil**'dir söz konusu olan. Kant'ın cebindeki 100 talerle kafasındaki 100 taler aynı değildir. Çünkü aslında cepteki 100 taler bir 'başka" idealin temsilcisidir. Nitekim bu 100 taler Prusya dışında bir başka yerde, örneğin İtalya da başka bir şey, belki de hiçbir şeydir. Böylece temsil edilen, şeyleşen, yabancılaşan nesnel ideal biçimler, şeyler arasındaki ilişkileri ve giderek **insanlar arasındaki ilişkileri** "temsil" eder olurlar. Ben idealinde bilince bürünen bu yabancılaşmış temsil Kant'ın a priori transandental ideal'in den başka bir şey değildir. Ya da bilinçli akıldır. Yani olaylar ve yaşantılar yoluyla ya da duyulan dünya aracılığıyla kendini bilmeyi sağlayan **bendir**. Öte yandan Kant'ın numeni; bilinemeyen "kendinde şey" i ya da 'şeyin kendisi" bilincin dışında kalan şeydir. Böylece 'temsil edilen şey" ın bilinçde aşkın ve kavranamaz oluşu, bu şeyin ne menem bir şey olduğu konusunu hep gündemde tutmuş, ve de özellikle ideal olanın idealle sorgulanmasının getirdiği son derece karmaşık ve bilinemez' bir boyuta götürmüştür aklı. Böylece kavranamamış ideal, bilinç dışında kalmış ve şeyleşmemiş ideal ise bilinemezler çömleğine atılmıştır. Başka bir deyişle ideal şeyleşerek bilinebilir hale gelir. Kant ve Fichte'de olduğu gibi ideali bilinç kalıbı içinde ve aşkınlaşarak aramak giderek şeyleşmemiş ideallerin yanılsamalı tuzağına bizi düşürebilir.

Olayların, yani duyumsanan dünyanın dışında da gerçek ve ideal bir dünyanın varolduğu ve bu dünyanın irademiz dışında zorunlu olarak bilincimize, yer yer bilinç dışımız aracılığıyla yansıdığı, Kant'ın metafiziğe düşmek korkusuyla kurcalamaktan çekindiği ve nume'lere dahil ettiği bir dünyanın daha olduğu görülür. Bilincimize ulaşmasa da varolan şeyleşmemiş idealler ve gerçeklikler, bize, bilincimize ulaştıklarında şeyleşmiş idealler biçimine girmişlerdir, yani nesnelleşmişlerdir. Yaşadığımız bir olayın içinde şeyleşmiş ve şeyleşmemiş idealler değerler sistemimizin izin verdiği ölçüde bilincimize yansır ve onu

(**) Ben ideali: Ben'e ait olan içselleşmiş ideal,.benlik anlamında kullanılmıştır. Psikanalitik bir deyim olan ego-ideal ile ilişkisi yoktur.

oluşturur. Başka bir deyişle insan, toplumsallaştığı ölçüde maddi dış dünya ile,temsil edilmiş olan idealler ve bu ideallerin nesnelleşmiş biçimleriyle, yanı bizim "olay" dedığimiz ve aslında içinde farklı idealleri barındıran sistemlerle ilişki içinde olan, yani "başka" bilinçleri barındıran bir yapıdır. Bu yapının duygu ve dile bürünmüş biçimi "**ilişkiler**i" oluşturur. Örneğin, sevginin bazan gerçek sevgiyi, yani insanca bir paylaşmayı temsil eder oluşu yanında, bazan da bir çıkarı temsil etmesi gibi. İlişkiler denen bilinçli ya da bılınç dışı aklın, şeyleşmiş ya da şeyleşmemiş ideallerin kişiler arasındaki etkileşiminin neyı temsil ettiği sorusuna verilebilecek yanıt yalın olamaz. Nesnelliğin nasıl temsil edildığı kültur içinde belirlenir. Kültürün bireye yansıması ve onu yansıtması toplumsal olduğu kadar bireyselleşen, içselleşen ve ideal'leşen nitelikler kazanır.

İnsan doğası ve toplumsal insan zıtlaşması

Kişiliğin sorgulanmasında akla ve bilince başvurmaktan başka çaremiz yok. İster Freud'cu bilinç dışı derin analitik başvurular olsun, ister bilinçli fenomenolojik olay-akıl birleşimindeki başvurular olsun, kaçınılmaz bir biçımde idealin ıdeal olanla aranması söz konusudur. Kişiliğin bu her iki ele alınışında da şeyleşmemiş ya da şeyin temsilinin eksık ve yanlış yapıldığı yaklaşımlar bızi idealize olmuş bir kişilik kuramına götürebilir, Ben'e yabancılaşmış, şeyleşmiş idealin,ben idealinin karşısına hangi kılıkta dıkildiğinin saptanması kişilik kuramcılarının bulması gerekendir. Temsılcilerin, yani kişinin yetkinleşmesini yeteneklerini tüm olanaklarıyla kullanabilmesini engelleyen, yani Kant'ın deyimiyle "aklın özgürleşmesini" engelleyen, ya da Maslow'un terimleriyle "kendini gerçekleştirme" yi yaptırmayan aileden devlete, paradan hisse senetlerine ve rant gelirlerine, bir sınıftan diğerine, kişiden kişiye uzanan ilişkiler zinciri içinde "gerçek" te temsil edilenın ne olduğunun bilinmesi yine kişilik kuramcılarının bilmesi gerekendir.

"İdeal olan" a böyle bakıldığında insanın karşısına dikilenın, onu yönlendirenin, onun aklını vicdan-sorumluluk tutsaklığına alanın, aklı ve yetkinliği kilitleyenın, "kendini gerçekleştirme"yi engelleyenin bir başka idealin temsil ettiği şeyde aranması gerekır. Başka bir deyişle insan ilişkilerinde duygu-düşünce-dil yoğunluklu etkileşim sanki soyut bır iletişimmiş gibi görünse de temeldeki somutu yani nesnelleşmiş ideali yansıtır. Bu açıdan bakıldığında Marx'ın **makro ilişkili** insan modeli, yani **toplumsal insan**'ı ile **mikro-ilişkili** olay-akıl bağlamındaki insan modeli ya da **insan doğası** birbirıyle çelişiyormuş gıbi görünür. Bu iki modelın felsefi boyutlar içinde birbiriyle çelıştiği ileri sürulse de, pratikte insanı anlama ve özgürleştirme açısından büyük çelişkilere düştükleri söylenemez ve dahası tamamlayıcı oldukları iddia olunabilir. Nitekim makro ve mikrocuların giderek daha bır ortak noktaya varmaya çalıştıklarını görüyoruz. Bir bakıma, mikro ilişkili insan modeli makro modelin, ideal içinde, yani ben ideali diye adlandırabileceğimiz duygu, düşünce ve dile dönüşerek bireye yansımış biçimidir. Makro ve mikro ilişkıleri sanki birbirini döndüren iki dişliye benzetirsek, bu dişlilerin birbiriyle doğrudan temasta olmadığını ve aralarında iletişim sağlayan bir dizi ufak dişliler kümesi olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, nesnenin bireye yansıması birebir ilişki düzeyinde olmamakta; nesnelleşmış ideallerin değerler koridorundan geçerek ben'e mâl olması ve ben idealini oluşturması biçiminde gerçekleşmektedir. Psikolojikleşme de diyebileceğimiz bu süreç makro boyuttan, yanı Kant'ın numenı gibi, bilinemiyen gıbi görunen, gizlenmiş toplumsal-ekonomik boyuttan koparılarak ele alındığında gerçekten insan salt psikolojik bır varlıkmış gibi görünebilir de.

Özellikle kültürel-hümanist psikoloji okulu - felsefi anlamda Kant'çı idealist,'yani akıl öncelikli görüşü sürdürse de - insan ilişkilerinde ketleyici ya da özgürleştırici yanı görmuş ve kişinin biçimlenişinde çocukluktan bu yana oluşan ilişkilerin önemi üzerinde durmuştur. Fromm ve Reich gibi bazı Marksist görüşlü olanları bu ilişkilerin arkasında yatan

nesnelliği aramışlar ve bu konuda kuramlar geliştirmişlerdir. Nitekim Fromm kapitalizmin insan ilişkilerine ve kişiliğe yansıyan olumsuz yanı enine boyuna sergiledi.

Böylelikle ortodoks Freud'cu psikanilizin yargılayıcı, yorumlayıcı, biyolojikleştirilmiş insan modeli Adler'den başlayıp hümanıstlerde gelişen özgürleştirici, yargılamasız, enginleştirici bir boyut aldı. Kişinin kilitlenme ve ketlenmesinde mikro boyutun, yani ilişkilerdeki duygu ağırlıklı yaşananların bilinçte çözümlenmeden makro boyutun kavranmasının olanaksızlığının görülmesi kişilik kuramlarında bireysel yaşantıların pratik anlamda önemini arttırdı. Kabaca bilinçlenme diye ifade edilenin öyle sanıldığı gibi salt toplumsal-tarihsel- sınıfsal bir mirasın ürünü olmaktan öte; önce kişinin yabancılaşa yabancılaşa kendi bilincini kilitleyen, yetersizleştiren, baskılayan ilişkileri içindeki ben'ini bulmasıyla olası olduğu görüldü. Soyut bir kavrammış gibi görünen **ben** bu baskılanmadan kurtulduğu yani özgürleştiği oranda kendi toplumsal-tarihsel-sınıfsal konumunu görebilir, yani bilinçli etkinliğini kendi seçer hale gelebilir.

Görülduğü gibi geniş açıdan bakıldığında, makro düzeyde toplumsal kurallar ve yasalar tarihin ve insanlığın oluşmasında belirleyici ve açıklayıcı olduğu halde, duygu yüklü mikro ilişkiler insan boyutunda aynı kalıplarla çözümlenememektedir. Bu noktada insan aklının başka bir paradigmada tutsak kılındığını görmek durumundayız. Burası nesnelliğin adeta görünmez hale geldiği, karmaşıklaştığı, duygu yüklü kişilerarası ilişkiler alanıdır. Basitçe salt sınıfsal sömürü açıklamaları ve özel mülkiyet ve kapitalizm açıklamaları bu kişisel baskılanmışlığı bilince ulaştırmada yetersiz ve hatta olanaksız kılmaktadır. Çünkü bireysel bilinç kendi tutsaklığı içinde kendi gerçeğini görememektedir. Bizim ona "senin gerçeğin budur" dememiz, kendi gerçeğimizi ona baskılamaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Çünkü bilincin tutsaklığı ve yetersizliği bizim ona anlatmaya çalıştığımız "gerçek"ın makro boyutlarının çok ötesinde yakın ve canlı mikro yaşamı içindeki ilişkileri boyutunda oluşmaktadır.

KAYNAKLAR

1. Fromm, E. : **Psikanalizin Bunalımı,** Dost Kitabevi Yayınları, 1982, s.64
2. Hançerlioğlu, O. : **Felsefe Ansiklopedisi,** Remzi Kitabevi, Cilt 5, 1978, s.117
3 Leontiev, A N. : **Problems of the development of the mind,** Progress Publishers Moscow, 1981
4 **A.g.e.** : s. 239.
5. **A.g.e.** : s. 241
6. Leontiev, A.N. : **Etkinlik ve Bilinç. Sosyalist İnsan ve Etkinlik,** Akış Yayıncılık, İstanbul, 1988 s. 76.
7 Séve, L. : **Man in Marxist theory,** The Harvester Press, Sussex, Humanities Press, New Jersey, 1978.
8 İlyenkov, E.V.: "İdeal Kavramı", **Felsefe Dergisi,** De Yayınları 88/2, s.66.
9. **A.g.e.** : s. 54
10. **A.g.e.** : s. 68

deneysel ruhbilimin gelişimi ve freud

afşar timuçin

Ruhbilimin doğuşu için resmi tarih 1879'dur. Bu tarihte Wundt ilk deneysel ruhbilim laboratuvarını kurarak ruhbilimi metafizik araştırma düzeyinden kurtardı ve onu bilimler arasına kattı. XIX. yüzyıl genel olarak bir bilim yüzyılı olduğu gibi özel olarak bir insan bilimleri yüzyılıdır, bu yüzyılda tum düşünce dünyasına egemen olan bilim inancı Marx'çı ve olumcu düşünceleri geliştirirken yüzyıllar yüzyılı felsefenin bağımlısı olarak kalmış olan bazı bilgi alanları yetkinliklerini kanıtlayıp felsefeden ayrıldılar ve başlıbaşına birer bilim oldular. Bu bilimlerin başında ruhbilim ve toplumbilim vardır. Wundt'un ruhbilimi bilim olarak belirlediği zamanlarda, hatta biraz daha da önce ünlü olumcu filozof **Auguste Comte** (1798-1857) toplumbilimin doğuşunu bildiriyor, bu yeni bilimi felsefenin koruyucu ortamından alıp bilimin dünyasına bırakıyordu. Biz bu iki bilimin bilim olarak doğuşunu bu iki büyük ada, Comte'a ve Wundt'a borçlu olsak da, onların büyüyüp gelişmelerini tüm düşünce tarihine, hatta tüm düşünce ve sanat tarihine borçluyuzdur. Kısacası, "ruhsal olguların bilimi" diye tanımladığımız ruhbilim ve "toplumsal olguların bilimi" diye tanımladığımız toplumbilim, en eski filozoflardan, Platon'dan, Aristoteles'den bu yana geçip gelen insan araştırmasının birer yüzü olmuşlardır.

Gerçekte çağdaş ruhbilim düşüncesinin gelişmesinde en büyük katkı elbette İngiliz filozoflarının katkısıdır. Onlar deneyci bir bakış açısı içinde bilincin etkinliklerini ve genel olarak insan ruhsallığının özelliklerini metafizik düzeyde de olsa araştırırken çağdaş ruhbilimin temellerini attılar. Freud'u vareden nedenler buna göre çağdaş ruhbilimsel gelişimin içinde aranılmalıdır.. Ülkücü olsun gerçekçi olsun tüm eski felsefeler bilinci bilgi edinme yetileriyle ve edinilmiş bilgiyle sınırladıklarından bilincin dışında bir bilinç ya da bilinci dıştan koşullayan bir içsel güç düşünemiyorlardı. onlara göre bilinç varolan gerçekliğin **doğuştan** ya da **sonradan** bilgisine karşılıktı. Descartes'ın "ruhun tutkuları" diye belirlediği şey bize hiçbir zaman ikinci bir bilinç alanının, alt ya da üst bir bilinç alanının varlığını duyurmuyordu, ruhun tutkularıyla filozoflar daha çok ahlak sorunlarını ele alırken ilgileniyorlardı. Ancak eski felsefelerin ruh sorununa titizlikle eğilmeleri ona değişik açılardan pekçok yorumla birlikte pekçok açıklık getirdi ve ruhbilim kavrayışını büyük ölçüde geliştirdi, böylece insan ruhsallığının karmaşık yapısını görmek ve bu ruhsallığı olabildiğince belirleyen dış ya da alt etkenlerin varlığını sezmek olası oldu. Daha doğrusu bilinçaltının ya da bilinçdışının görülmesi, önceki çalışmalarla sağlanan ve başta Freud olmak üzere pekçok çağdaş düşünürde anlatımını bulan bir başarıdır.

Ruh sorunu en eski zamanlardan beri insanı ilgilendirmişti. Platon bize maddi dünyadan ayrı bir ruhsallıklar ve gerçek gerçeklikler dünyasının varlığını göstermeye çalışmıştı. Aristoteles gerçekçi bakış açısıyla çağdaş ruhbilimin ortaya koyduğu bilgilere yaklaşan bilgiler getirdi ve ruhun bedensel bir işlevden başka bir şey olmadığını benimsedi. Aristoteles "göz bir hayvan olsaydı görü onun ruhu olacaktı" diyordu. Bundan şunu anlayabilirdik görme nasıl gözün işleviyse ruhsallık da bedenin işlevidir ya da fizyolojik süreçlerin

ürünüdür. Aristoteles **De anima**'sının başında şunları söyler: "Her bilgi bizim gözümüzde güzel ve eşsiz bir şeydir, bununla birlikte biz bir bilgiyi öbürüne tamuyar olması nedeniyle ya da üst değerde ve daha ilgi çekici nesneleri ortaya koyuşuyla yeğ tutuyoruz. Bu iki açıdan ruh araştırmasını birinci sıraya yerleştirmek doğru olur. Ruhun bilgisi elbette tüm doğruların araştırılmasına, özellikle doğanın bilimine büyük bir katkı sağlıyor, çünkü ruh en sonunda hayvanların ilkesidir." **De anima**'da Aristoteles ruhun bedenden ayrılmaz olduğunu da söyleyecektir.

Ruhbilimin gelişmesinde en büyük katkılardan biri modern zamanların başlarında kilise baskısının azalmasıyla gelişen fizyoloji biliminin katkısıdır. Ancak ruhbilime en büyük ilerleyişini kazandıran XIX. yüzyıl ruhbilim laboratuvar çalışmaları ve ruhhekimliğinin hastalıklı ruhsal yapılar üzerindeki araştırmalarıdır. Buna göre, ruhbilim alanında çok önemli buluşların bazıları anormal davranışların incelenmesiyle elde edilmiştir. Ruhbilim bir bilim olmadan önce akıl hastaları birer suçlu gibi alınıyorlar, hırsızlarla ve katillerle bir tutuluyorlardı. Bu şeytan uğramış kişiler kapatıldıkları izbelerde sürekli dayak yerlerdi. Akıl hastalarının hasta sayılması Fransız hekimi Pinel'le (1745-1826) başlamıştır. 1793 'de Paris'de Bicetre hastanesi başhekimliğine getirilen Pinel, hastaları zincirden kurtarmaya çalışırken davranış bozukluklarının nedenlerini araştırmaya, bu bozuklukları sınıflandırmaya yöneldi. Pinel ve arkadaşları delilik biçimlerinin altında beyin dokularının frengiyle bozulması, beyin damarlarının sertleşmesi, uyuşturucu yüzünden sinir dizgesinin yıkıma uğraması gibi organik nedenleri buldular. Freud'un öğretmeni **Charcot** (1825-1893) sinir dizgesinin bozulmasıyla ortaya çıkan hastalıklardan çoğunu tanıtladı, bu arada özellikle histerili hastaları iyileştirmeye çalıştı.

XIX. yüzyıla gelindiğinde bilinç denilen şeyin yargı gücünden, imgegücünden, bellekten oluşan azçok tutucu bir düzenek olmadığı, karmaşık ve etkin bir yapı ortayakoyduğu, onda yaşanmışın yaşanılan kadar, duygunun düşünce kadar, kendini korumanın doğruyu arama kadar, bilinmeyenin bilinen kadar belirleyici olduğu ortaya çıktı. XIX. yüzyılın seçmeci düşünürü **Maine de Biran** (1766-1824), Freud'dan çok önce bilinçaltının varlığını sezinlemiş, "basit duygulanım" adı altında belirlediği bu gücü eylemlerimizin yönetici ilkesi olarak göstermiştir. Maine de Biran'a göre bizi duygu yakınlıklarına ve duygu uzaklıklarına sürükleyen bu "basit duygulanım"dır. Fransa'da Maine de Biran'ın etkisiyle Tanrı, ruh, varlık gibi sorunlara yönelen bir ruhçu düşünürler topluluğu ortaya çıktı, bunlar üst düzeyde metafizik sorunlara yönelirken insan ruhunun derinliklerini araştırmaya da ağırlık verdiler. **Pierre Laromiguière** (1756-1837), **Paul Royer Collard** (1763-1837), **Théodore Juffroy** (1796-1842), **Victor Cousin** (1792- 1867) bu yolda çaba gösteren düşünürler oldular.

İngiliz filozofu **John-Stuart Mill**'in (1806-1873) çağrışımcı felsefesi insan ruhsallığı üzerine düşünen kişilere yol gösterici oldu. İskoçyalı düşünür **Alexandre Bain** (1818-1903) Mill'in görüşlerini ruhbilime uygularken bilinç olgularını tanıtlamaya çalıştı, bu yolda hem içebakış hem gözlemleme yöntemini kullandı. İç yaşamımızı çağrışımla açıklamaya yönelen Bain, düşünceyi ve duyguyu bu çerçevede ele aldı, düşüncenin duyumla başladığını, onun yalnız beyinle değil tüm sinir dizgesiyle ilgili olduğunu gösterdi, duyumların gelişmesinde eğitimin rolüne parmak bastı, çağrışımın yakınlıkla, benzerlikle, karşıtlıkla oluştuğunu açıkladı, karşıtlığın bilgi edinmedeki önemine dikkat çekti. Mill'in yolunda gidenlerden **Georges Lewes** (1817-1878) Comte olumculuğunun da etkisiyle ruhbilime olumcu bakış açısını getirmeye çalıştı, o da Bain gibi düşüncenin tek merkezi olarak beynin gösterilemeyeceğini, tüm sinir dizgesinin, tüm dış organların, özellikle omuriliğin ruhsal yaşamımızda önemli bir yeri olduğunu savundu. Ona göre fizyolojiyle ruhbilim arasında büyük bir ortaklık olmalıydı, çünkü fiziksel süreçler ve ruhsal süreçler bir gerçekliğin iki ayrı yüzünden başka bir şey değildi.

Johann-Friedrich Herbart (1776-1841) olumlu ruhbilim anlayışını Kant'a, hatta Leibniz'e bağladı. Kant'ın çömezi Herbart'a göre felsefenin görevi gerçeği ortaya koymaktı, gerçek de kendisini görünüşlerle sunan şeydi, tek gerçekliğin pekçok görünümü vardı, bu görünümler basit niteliklerden kurulmuştu, bu basit nitelikler Leibniz'in monadları gibi bağımsızdı ve bunların bileşimleri nesneleri oluşturuyordu, bu oluşum da zihnimizin belirleyiciliğinde gerçekleşiyordu. Bu kuramı ruhbilime uygulayan Herbart matematiksel bir ruhbilim anlayışı geliştirdi. Ruhumuz da basit gerçekliklerdendi, onun temel etkinliği kendini korumaya ve savunmaya dayanıyordu. Bilinç olgularının temelinde böylece dışla çatışma yer alıyordu. öyleyse tüm duyumlarımız, fikirlerimiz, anılarımız kendimizi koruma eğilimimizin bir sonucuydu. İç oluşumlar güçlü ya da güçsüz oluşumlardı, bu yüzden bunların matematik biliminin kurallarıyla kavranılabilecek niceliksel bir yanı vardı. Bu arada Alman düşünürü **Rudolf-Hermann Lotze** (1817-1881) ruh'un ya da ben'in bütünlüğünü, ruhla beden arasındaki sıkı etkileşim düzenini savundu. **Gustav Theodor Fechner** (1801-1887) de ruhu ve bedeni aynı gerçekliğin iki yüzü saydı. az önce adını andığımız ve ruhbilimin gerçek kurucusu olarak belirlediğimiz **Wilhelm Wundt** (1832-1887) Herbart'ın ve Fechner'in yolunda geliştirdiği görüşleriyle tanındı, ruhbilimin ancak deneyle bilim olabileceğini savundu, "ölçme ve tartma"nın katılmadığı bir ruhbilim araştırmasının eksikli bir araştırma olacağını bildirdi, deneysel ruhbilimi "fizyolojik ruhbilim" olarak adlandırdı. Wundt laboratuvarında birçok ölçme yaptı, bu arada bir uyarıyla verdiğimiz tepkinin iç durumumuzla, yani heyecanlarımızla, dikkatimizle, ilgililiğimizle değiştiğini gösterdi.

Fransa'da deneysel ruhbilimin gelişmesine en büyük katkıyı **Théodule-Armand Ribot** (1839-1916) ortaya koydu. Mill'in yolundan giderek bilinç olgularını tartışırken akıl hastaları üzerinde sayısız gözlem yaptı. Ona göre ruhumuzun olguları,daha doğrusu somut bilinç olguları ruhbilimin konusunu oluşturmalıydı, ruhbilim ruhsal yetiler araştırmasını bir yana bırakmalıydı. Ruhbilimde metafizikten fiziğe yönelme öngörüsüydü bu. Ribot bir olumcu olarak deneyi aşan her bilgiye karşı çıktı ve deney yöntemine yardımcı olarak hem içebakış yöntemini hem gözlemleme yöntemini önerdi. Bilinci bireyselliği içinde ele aldı ve matematikçi anlayışa karşı çıktı. **Alfred Binet** (1857-1911) ruhbilimde nesnel yöntemlerin, özellikle test uygulama yöntemlerinin geliştirilmesine önayak oldu, çocuk ruhbilimiyle ilgilendi, bu alanda elde edilen bilgilerin eğitimbilim alanında kullanılmasını sağladı. **Pierre Janet** (1859-1947) Salpêtrière'de ruhbilim laboratuvarını yönetti, Ribot'nun izleyicisi olarak ruhbilimde deneyle ve gözlemle sınırlanmak gerektiğini bildirdi. **Friedrich Paulhan** (1856-1931) bilinci gerçekleşmeye çalışan çeşitli eğilimlerin çatışmasıyla açıkladı. **Alfred Fouillé** (1838-1912) ruhbilime **fikir-güç** kavramını getirdi ona göre fikirler etkin güçlerdi, gerçekleştirici güçlerdi.

Sigmund Freud (1856-1939) bu oluşumlar içinde varoldu, kuramda ve uygulamada ruhbilimci görüşü doruk noktasına çıkardı, görüşleriyle yalnızca ruhbilim ve ruhhekimliği dünyasını değil, bütün bir düşünce dünyasını etkiledi, bilimsel etkinlikle uzaktan yakından ilgisi olmayanlar bile onun adını öğrendiler, onun getirdiği "ruhayrıştırması" kavramından azçok haberli oldular. Freud insan ruhsallığının özelliklerini ortaya çıkarma yolunda gözlem ve deneyi kullandı, hatta içgözleme yöneldi. Hekim olarak hastalarıyla ilişkisi onu kendisini de bir başkası gibi, bir yabancı gibi ele almaya, kendi ruhsallığını da nesnel çerçevede incelemeye yöneltmişti. Bu incelemeyle kendini tanırken, kendinde bir takım ikircikli duyguların varolduğunu sezdi, özellikle babasıyla ilgili sallantılı duygularının bulunduğunu sezdi. Freud giderek insan ruhunun derinlerine yöneldi, bu yöneliminde cinsel yaşamın insan ruhunun oluşumunda ve gelişiminde ne büyük bir önemi olduğunu gördü.

İnsanda cinsel yaşam erginlik döneminden çok önce, hatta doğumla başlıyordu. Cinsel yaşamı iyi anlayabilmek için cinsellik kavramıyla cinsel organ kavramını birbirinden ayır-

mak gerekirdi. Çünkü cinsel yaşam cinsel organların edimlerini kat kat aşan bir genişliğe sahipti. Cinsel yaşam, bedenin çeşitli bölgelerinden haz almayı sağlayan bir işlevi içeriyordu. Bu işlev her şeyden önce üremenin buyruğundaydı ama üremeyle sınırlı değildi. Çok zaman hazla üreme birbirine tam olarak uymayan iki ayrı etkinlik alanı oluşturuyordu. Çocuklukta yaşanılan cinsel deneyler daha sonraki cinsel yaşamın özelliklerini yaratıcı deneyler oluyordu; belli bir nesneye saplantılı bağlılık gibi, kıskançlık gibi durumlar hep bu ilk cinsel deneylerin belirleyiciliğinde gelişiyordu. Bu ilk çocukluk olguları gelişigüzel gelinen olgular değildi, bunlar belli bir düzen içinde gerçekleşiyordu. Cinsel yaşam etkinliği beşinci yaşın sonlarına doğru artıyor, sonra belli bir zaman için duruluyordu. O sırada belli bir unutuş, belli bir gerileme oluyordu. Doğa yasası kadar kesin bir kuraldı bu. Sözkonusu sönüklük erginlik döneminin başlamasıyla son buluyordu. Haz alanı olarak kendini gösteren ilk organ, doğumla birlikte etkinliğini ortaya koyan ağızdı. Doğumla birlikte bu alan tüm ruhsal etkinliğin yoğunlaştığı alan oluyordu. Çocuk, beslenmeye yarayan bu organını, emme hazzı için kullanıyordu. Demek ki ağzın beslenme işlevinden bağımsız bir işlevi, haz verme işlevi vardı. Emmenin çocuğa sağladığı haz düpedüz cinsel hazdı. Bir başka haz alanı mukozayla derinin kavuşma noktası olan anüs'dü. Fizyolojistler daha önce vücudun her yerinde deriyle mukozanın kavuştuğu tüm noktaların yalnızca duyarlı bölgeler olmadıklarını, aynı zamanda haz bölgeleri olduklarını göstermişti. Anal hazzın kaynağı çocuk için dışkıyı boşaltma işlemiydi, çocuk bu işlemi yerine getirerek gücünü göstermiş oluyordu. Buna karşılık barsaklarda birikeni boşaltmak istememek ve inatla tutmak anababa yetkesine karşı bir direniş olabiliyordu.

Freud doğumdan sonraki ilk dönemi Narkissos'çuluk dönemi ya da ilksel cinsellik dönemi olarak belirliyordu. İlk altı aydan sonra, on ikinci aya kadar ağız dönemi sürüyordu, bu dönem cinsel organ öncesi dönemdi. Ana göğsüne bağımlılık, emme ve ısırma bu dönemin en etkin belirtisiydi. Gene bir cinsel organ öncesi dönem olan anal dönemde ya da sadik-anal dönemde dışkılama ya da tepki olarak dışkılamama başlıca haz edimini oluşturuyordu. Bu iki dönemi izleyen cinsel organ döneminde ya da **phallus** döneminde ben'in belirlenmesi ve anababayla ilk cinsel ilişkiler ortaya çıkıyordu. Oidipus karmaşığı bu dönemin ürünüydü. Bu karmaşık, çocuğun annesine karşı çekici, babasına karşı itici edimlerinin tümünü kapsıyordu. Çocuk bu dönemde annesine cinsel bir bağla bağlıydı, rakibi saydığı babasına karşı da tam bir tepki içindeydi. Erkek çocuktaki Oidipus karmaşığını kız çocukta Elektra karmaşığı karşılıyordu. Demek ki Oidipus karmaşığı bu **phallus** döneminin ürünüydü. Erkekler bu dönemde bir cinsel organa, **phallus**'a sahip olmanın bilincine ulaşıyorlardı, kızlarsa gelişmiş bir cinsel organa, bir **phallus**'a sahip olamamanın verdiği iğdişlik duygusuna düşüyorlardı. Demek ki ikinci yaşta ortaya çıkan sadik-anal eğilimleri üçüncü ve dördüncü yaşlarda **phallus** dönemi izliyordu. Beş yaşla dokuz yaş arası bir örtülü gelişim dönemiydi, ruhsal yapı bu dönemde oluşuyor, ben'ın kurulması bu dönemde gerçekleşiyordu. Bilinçdışı dünya da bastırmalarla bu dönemde kuruluyordu.(Freud "bilinçaltı" terimini hiçbir zaman kullanmamış, her zaman "bilinçdışı" demiştir.)Bu uzun evrede toplumsal, mantıksal, ahlaki düşünceler oluşuyordu.Dokuz yaşla on üç yaş arası erginlik öncesi dönemdi. Daha önce bastırılmış çocuksu eğilimler bu dönemde ortaya çıkıyordu. Bu dönem mastürbasyon eğilimiyle ve homoseksüelliğe yönelişle belirgindi, ancak homoseksüelliğe yöneliş her zaman edimsel bir anlam taşımıyordu, daha çok duygusallık düzeyinde kalıyordu. Bunu olgunlaşma dönemi diyebileceğimiz erginlik dönemi izliyordu. Freud bütün bu cinsel oluşumların, cinsel etkinliklerin temeline **Libido**'yu yerleştiriyordu. Bu kavram biyolojik olmaktan çok felsefi bir kavramdı ve cinsel enerjiyi anlatıyordu.

Freud'un ruhbilime ve ruhhekimliğine en büyük katkısı ruhayrıştırması yöntemini bulmuş olmasıdır. Bu yöntem onun bilinçaltı bir ruhsal yaşamın varlığına inancından doğmuştur. Bazı anıların bilincine varma bir arınmayı, bir **katharsis**'i, bir iyileşmeyı getirebilirdi.Bilinçdışı dediğimiz şey daha çok bireyin ilk dönemleriyle, deyim yerindeyse tarihöncesi dönemleriyle ilgiliydi.Ruhayrıştırması yoluyla insanın derin ruhsal bilgisine ulaşmak etkin bir iyileştirme yolu olabilirdi, nevrozluların iyileştirilmesinde kullanılabilirdi. Ruhayrıştırması yöntemi hastayı sorgulamayı değil, onu konuşmaya bırakmayı geretiriyordu. Gene de bu yöntem hastayla hekim arasında belli bir ilişkiyi, alışverişi zorunlu kılmaktaydı. Freud **Ruhayrıştırmasına giriş** adlı kitabında şöyle diyordu: "Ruhayrıştırması yoluyla iyileştirme ayrıştırılanla yani hastayla hekim arasında bir iletişimi, bir söz alışverişini gerektirir. Hasta konuşur, geçmiş yaşamının olaylarını anlatır, şimdiki izlenimlerini anlatır, yakınır, arzularını ve heyecanlarını açıklar. Hekim hastanın fikirlerini kavramaya ve onların akışını yönlendirmeye çalışır, hastanın anılarını uyandırır, onun dikkatini bazı noktalara çeker, onun ortaya koyduğu şeylere açıklamalar getirir, hastada oluşan kavrama ya da kavrayamama tepkilerini gözlemler." Ancak bu yöntem bilgiden çok ustalığı gerektirecek bir yöntem gibi görünmektedir. Freud şöyle der: "İnsan ruhayrıştırmasını önce kendi varlığında, kendi kişiliğini inceleyerek öğrenecektir." Bu işin okulu olmayacaktır: "Ne kurgusal felsefe, ne tanıtlamalı ruhbilim, ne deneysel denilen ve duyular fizyolojisine bağlanan ruhbilim size bedenle ruh arasındaki ilişki üzerine veriler sağlayabilir ve herhangi bir ruhsal karışıklığı anlatma olanağı verebilir." Ruhayrıştırması nasıl yapılır? Haftada bir defa bir saatlik ya da bir saati biraz geçen bir sürede hasta tam anlamında bedensel ve ruhsal bir çözülme içinde kendini bir divana bırakmıştır ve hekimi görmemektedir. Onun işi hiçbir şeyi tutmadan aklına gelenleri olduğu gibi söylemektir, en saçma ve en şaşırtıcı olanları bile. Zaten en güç ve en önemli olan da saçma ve şaşırtıcı olanları dışa dökebilmektir. Bu özgür araştırma içinde hasta düşlerini de ortaya koyacaktır. Bu arada hekim hastanın gösterdiği tepkileri (susma, sakınma, heyecanlanma, ağızdan kaçırma vb) not eder. Bu çalışma içinde belki de en önemli nokta düşlerin ayrıştırılmasıdır. İlk bakışta saçma görünen düşlerimiz gerçekte iç dünyamızı ortaya koyan simgelerle örülmüştür.

Ruhayrıştırmasını Freud'dan sonra **Alfred Adler** (1870-1937) geliştirdi. Aşağılık duygusu gibi, toplumsallık duygusunun eksikliği gibi konularda özel çalışmalar yapmış olan Adler, Freud'un çalışma arkadaşlarındandı, 1910'dan sonra Freud'dan ayrıldı, bundan böyle çalışmalarını kişilik yapisı ve kişilik özellikleri araştırmalarına dayandırdı, özellikle çocuk ruhbilimiyle ilgilendi. Onun ruhbilim anlayışı Freud'unkinden daha toplumsal açılımlıydı. Adler dinamik bilinçaltı kavramını benimsiyor, ancak onda cinselliğin rolünü enaza indirgiyordu. Ona göre çocukta belirleyici olan cinsellik değil bireysel ve toplumsal etkenlerdi. İnsan zayıflığının bilincindedir, zayıflığını gidermeye çalışır,diyedüşünüyordu. Çocuğun büyümek için acele edişi güç kazanmak ve güvenli olmak içindi. **Karl Gustav Jung** (1975-1961) da ruhayrıştırmasına yeni boyutlar getirdi. Bu İsviçre'li ünlü hekim ilk çalışmalarını Feud'la yapmıştı. Onun hastayı tüm ruhsal yanıyla, tüm duygusal-düşünsel yanıyla kavramayı amaçlayan ruhayrıştırması anlayışı azçok dinsel bir anlam taşıyordu. Onun amacı değişik bireyleri ve değişik kültürleri birbiriyle karşılaştırmaktı. Doğu'ya, Güney Afrika'ya, Kenya'ya, Meksika'ya yolculuklar yaptı. Freud'un kişisel bilinçdışı kavramına karşı ortak bilinçdışı kavramını getirdi, ayrıca imgelemin temel yapıları saydığı **ilkörnekler**'i inceledi. Ona göre zamandan ve uzamdan bağımsız olan ilkörnekleri yaratan evrensel bir temel olmalıydı. Jung'un ruhayrıştırması anlayışı ruhun **derinliklerini** dinsel bilinç olarak görmeye dayanan ve **derinlikler ruhbilimi** diye adlandırılan özel bir bakış biçimidir.

psikolojik açıdan akraba evliliği

barış korkmaz

Ülkemizde bir çok yörede yaygın bir şekilde akraba evliliği yapıldığı düşünülürse bu konunun değişik düzlemlerde tartışılmasının önemi anlaşılır (Dünya ve Türkiye'de akraba evlilikleri, Dr.Cemalettin Klayoncu, Dr.Asım Cenani, Dr.Suat Vural). Ancak bir yanda basit formülasyonlar ("bizim yörede öyle şey olmaz") ya da daha entellektüel karşıtlar ("çocuklar sakat doğar") şeklinde, öte yanda ise olayı tamamen toplumsal bir gerekmiş gibi son derece doğal bir şekilde yaşayan insanların kabulü şeklinde bu alandaki bilinçsizlik sürmektedir. Bu bağlamda Doç.Dr.Rüştü Şahin'in Cumhuriyet Bilim Teknik (sayı 1221, 1989) yazıları sevindiricidir.

Bir açıdan bakıldığında melezleştirmeler çeşitlilik ve evrimsel gelişmenin yönünün açılmasından ötürü olumlu sonuçlar vermekte, adeta bu durumda güçlü, doğada varolmayı sağlayan özellikler kalıtılırken zayıf yanlar ikinci planda kalmaktadır. Halbuki akraba evliliklerinde sıklıkla zayıf, hastalıklı yanlar ön plana çıkmakta, çeşitlenme, evliliğini uygulayan topluluklarda (örneğin binlerce yıldır Güney Hindistan'da) hastalıklı öldürücü (letal) genler iyice belirginleşip, bu kişilerin de ölümüyle ayıklanıp uzun dönemde sağlıklı nesiller çıkmaktadır (A.Parr et al The Frequency of Consangineous Marriage among British Pakıstanis-J.of Med Genet, 1988, 186-190). Akraba evliliklerinde ölüm oranının yüksekliği de başka bir literatürde bildirilmiştir (K.Fried et al - Some effects on the Offspring of Uncle-Niece Marriage in tha Moraccon Jewish Community in jerusalem, AM.J.Human Genet, 26: 65-72, 1974). Ancak bireysel noktadan olay, aşk ve cinsellik gibi kuşkusuz ki artık toplumsallaşmış davranış ve duygulanım biçimlerine bağlanınca ve doğanın koyduğu engellere rağmen akraba evliliğinin yoğun bir şekilde hüküm sürdüğü düşünülürse biraz değişir. Bu durumu o toplumların geriliğiyle açıklamak veya o toplumların geriliğini bununla açıklamak insan davranışları için şimdilik daha sağlam gözükmese de daha anlamlı biraz baz sağlayan sosyolojiyi inkar etmek olurdu.

Sosyoloji ve antropolojik çalışmalar kısa vadede biyolojik açıdan yarattığı sorunlara rağmen kan evliliklerinin hüküm sürmesini aile yapısı ve mülkiyetin bütünlüğünün ko-

runması eğilimine bağlarlar. Bu sosyo-ekonomik faktörler yanısıra din, kast, çoğrafi yöre ve birbirine yakın köylerin akrabalık ilişkisi de yer alır. Ancak son zamanlarda yapılan çalışmalar özellikle modern aileler ve şehir yaşantısına iyice adapte olmuş kır-kökenli ailelerde monogaminin korunduğunu göstermektedir. İngiltere'deki Pakistan'lılar ve Kuveyt (1983'deki oran 1968'deki gibi % 53.9'dur) gibi. (Consanguinity among the Kuwaiti Population, Clinical Genetics 1985: 27, 483-485). Nedenler, bir çok çalışmada M Khalat tarafından şöyle sıralanır: Ekonomik yapının değişmesine ve geniş ailenin küçülmesine rağmen kültürel etkilerin kalıcılığı sonucu aile bağlarının kopmaması, yani birbirine yakın oturmalar, sık ziyaretler, çocukların yetişmesine aile büyüklerinin müdahalesi devam etmektedir. Kız çocukları yetiştirilirken bu yönde eğitim verilmektedir. Ayrıca aile bağlarının kopmaması arzusu, tanıdıklık, güvenilirlik, ilişkilerin bu şekilde kolaylaşması -aileye her yeni girenin sosyal psikolojik açıdan yerinin belirlenmesine ilişkin muğlaklıklar yaşanır- temel nedenler gibi gözükmektedir. Kadının haklarının bu şekilde daha kolay korunduğu düşünülmektedir (Myriam Khlat et al, Perception of Consangineous Marriage and their Genetic Effects among a sample of couples from Beirut, Am.J. of Med Genet. 25: 299-306, 1986). Amacım konuyu sosyolojik yönden derinleştirmek değil, ancak sosyolojik temelden kopmadan psikolojik yaklaşımı vurgulamaktır (Psikolojinin öteki ucu da biyoloji zemininde nörolojik bilimlerden kök alır). Bu noktada şu ayrımı yapmak istiyorum. İki kişinin iradesinden tamamen bağımsız olarak bir araya getirildikleri evlilik kurumuyla, hangi biçim altında olursa olsun (ister evlilik, ister zina, isterse birlikte yaşama, yahut salt bir cinsel aşk) iki insan arasındaki cinselliği kapsayan aşk ilişkisi arasında ayrım yapmak gerekir. Belki birincisi daha saf bir sosyolojik olayken, ikinci durumda bir çok intra-psişik süreç olaya karışmaktadır.Bu süreçleri ele alırken akrabaevliliği ile insest konusunu birbirinden ayırmak zordur. Zaten tüm kan akraba evliliği literatürü insesti de içine alır. kanımca konunun çekirdeğini de insest oluşturmaktadır. Yakın akraba evliliğinden önce, kendi-bilinçliliği süratle gelişen çocuk için ilk süreç insest sürecidir. Bu konuda en ayrıntılı çalışmayı Freud başlatmış ve yürütmüştür. Kuramının özünü oluşturan ünlü Oedipus kompleksi buna dayanır. Odeipus kompleksi çözülmeyen bireyi nöroz bekler. Yani Oedipus bir engelin, bir başka deyişle ailenin varlığına dayalı bir komplekstir. Engel kalktığında, kompleksde değişecektir. Ama bugün vardır ve yakın planda bebek- ebeveyn arasında neler yaşanmaktadır, bunlara değinelim. Yeni doğan bir içgüdü yumağıdır, ayrışmamış, nesne - özgünleşmemiştir. Çevresiyle vücudu arasında ayrımları yapmaz. Henüz uyaran -yanıt ikileminin çemberinden kurtulamamıştır. Erişkin ise bu aşamalardan geçmiştir, bebeğine şöyle bakmaktadır: O, potansiyel bir insandır. Onu yorumlar, onun verdiği yanıtları insanca şekillendirir, yavaş yavaş bir ortak iletişim sistemine getirir. Öte yanda bebek, ebeveyn için vücudunun parçasıdır. Bazı durumlarda onun vücudunu kendisininkinden ayırmaz. Sevgisini gösterirken vücutsal temas büyük bir yer tutar. Erişkin, sekonder seks özellikleri, toplumsal cinsel sevgi anlayışı gelişmemiş çocuğun bilinçliliğinde henüz erotik zonlar ayrımının tam olarak var olmadığını unutarak, tüm erişkin cinsel anlayışının bilinçli-bilinçdışı verilerini yansıtır. Yani bebeğin ayrışmamış sevgisini ilk karşılayan, erişkinin yansıtılan ayrışmış sevgi anlayışıdır. Erişkin, zahmetli bir süreç içinde cinsel ilişkiyi talep eden sevgiyi diğer sevgi formlarından ayırdetmeyi öğrenmiştir. Çocuk ise öğrenecektir. Dolayısıyla insest, çocuğun cinsel sevgiyi ayırıştırma sürecinde bir ara aşamadır. Koşullar elverdiğinde bu noktaya regrese olunur veya bu noktada fiksasyon söz konusu olabilir. Sosyolojik olarak açıklanabilecek nedenler, yani toprak mülkiyetinin bölünmemesi gibi nedenler bireyde bu iç dinamiğe otururlar. Peki o zaman insesti, akraba evliliğini önleyecek psişik mekanizmalar nasıl gelişir? Başta da belirttiğimiz gibi bireylerin seçtiği akraba evliliğini, insesti ne önleyecektir, bunu araştırmaktayız. Cinselliği içe-

ren sevgi, diğer sevgi formanlarından cinsel eylemi içermesi dışında farklılık arzetmez. Ama bu cinsel eylem basit spinal bir eylem midir yoksa özellikle ekonomik diyeceğimiz ilişkilerle karşıtlık ilişkisi içerisinde uzun bir toplumsal-bireysel tarihi olan karmaşık bir süreç midir? Burada üç nokta temeldir.

1. Vücutla bireyin ilişkisi, vücudun toplumsal anlamı.

2. İnsan affektivitesinin kaynağı olarak cinsellik, toplumda ekonomik platformda yaşanan, başkasına duyarsızlığın, burada tam bir duyarlılığa yerini bırakması. Genel toplumsal affektif doygunsuzluğun kendini cinsel yoksunluk tarzında açığa vurması, cinselliğin gücünün bu affektif gereksinimi karşılayacak olması.

3. Akrabalık ilişkisini belirleyen unsurlar arasında başka insanların varlığının önemi; cinselliği provoke eden uzaklık, gizlilik gibi öğelerin yakın akrabalar arasında olmaması uzak ilişkileri çekici kılar, ancak çevrede böyle birileri yoksa bu aile içine yönelecektir.

Vücutla bireyin ilişkisi doğrudan toplumun müdahalesi altında gelişir. Yemek yeme, defekasyon, cinsel birleşme saatleri, vücudun buna hazırlanması hep varyasyonlarıyla birlikte toplum-kültür tarafından belirlenir. Bunların önemli bir kısmı mevcut toplumsal sistemin yararına kurgulandığından gerilim kaynağıdır. Dolayısıyla birey vücudundan gelen uyarılardan ipuçlarını çıkaramaz. Halbuki bu ipuçları akrabalık ilişkisinin doğal yoldan önleyicileri olabilirdi. Çünkü vücut ilişkisi, dokunma yakınlaşmanın bir formudur. Yakın akrabalar arasında bu fırsat sekonder seks özelliklerinin gelişmediği bir dönemde, sevginin henüz ayrışmadığı bir dönemde tüketilir. Bu fırsat cinsel ilişkiye giden süreci yaratan gerilimdir (grandient). (İntimacy) yakınlık, zaten başka yollardan sağlanır. Çünkü cinsellik insan ilişkisinin doğru değil, daima daha derinleşebilecek bir sonsuz noktaya doğru bir geçiş noktasıdır. Cinsellik bir kolaylaştırmadır. Yakın akrabalar bundan yoksundurlar, çünkü dokunma kolay alışma sağlanan bir duyumdur. Bunu yeniden "kazanma" bir gerilemedir, bir takılmadır.

İkinci olan noktaya fazla değinmek istemiyorum. Tam bir duyarsızlığın yaşandığı toplumda, bir tek cinsel sevgi üretken bir duyarlılığı bağrında taşıyor. Üretkenle kastettiğim süreklilliği, aşınmaya karşı göreceli direncidir. Toplum bu afektivitenin karşılanmasını da kontrol altına alınca, "vahşi" erkek açlığı ve bunun bir yığın sonucu ile kadınlarda daha çok nörozla açıklanan tabloların nedeni daha iyi anlaşılır. Bu da akraba evliliğini hazırlayan nedenlerden biridir.

Üçüncüsü en önemli nedenlerden biridir. Geçtiğimiz yıllarda Dağ Ateşi adıyla gösterilen bir İsviçre filminde, izole dağ köylerinden birinde öz kardeşler arasında cinsel ilişki gösterilyordu. Eğer pornografik bir bağlamda gösterilseydi çoğumuz için tıksındırici bir tablo tam bir sanatsal estetik açısından veriliyordu. Arka zeminde yer alan anlayış ise çok basitti. Aile tam bir dağ köyünün birimiydi. Bir başka aile saatler ötede bir yerleşim noktasındaydı. Bu noktada aile ile aile olmayanı tanımlayacak bir kriter yoktu ve en tüketilmiş biçimiyle bile duygusallık aile bireyleri arasında yaşanmalıydı. Olay, Adem ile Havva'nın çocukları arasında yaşanan dinsel hikayenin benzeriydi.

Son olarak tüm dışsal baskıların ortadan kalktığını düşünelim. Acaba hayvanlarda sözü edilen biyolojik engel tek başına işe yararmıydı? Freud, Introductory Lectures, da biyolojik açıklamaların kaynağını insanoğlunun insest tabusundan ve korkusundan kaynaklandığını vurgulamakta; belki haklı. Korkmak ve sosyal psikolojik gelişimde olayın nasıl bir süreç izlediğini anlamak daha yararlı olurdu. İnsest kaçınılmaz bir ara aşama; aile kurum olarak var olduğu sürece. Ancak bir ara aşama. Normal gelişimin önünde bunca engel olduğu sürece kaçınılmaz olarak bir kısmının döneceği, takılacağı ya da nöroz geliştireceği bir aşama,. İnsanın bireyselliğinin tam ifadesini bulduğu bir sisteme kadar rüyaların, bilinçdışı özlemlerin, patolojilerin başlıca kaynağını bu oluşturacaktır.

yalnızlık duygusuna karşı kişilerarası yakınlık

dr.hayrettin akyıldız

Sosyal psikoloji insanın sosyal etkileşimini anlama çabasındadır. Başka bir anlatımla sosyal psikolojinin konusu insanların kendi aralarındaki etkileşimleridir (Aronson, 1973). Aristo'nun da söylediği gibi "insan sosyal bir hayvandır ve topluluklar halinde yaşamaya mahkumdur." Günümüzde de son derece kalabalıklaşmış kentlerde yaşayan insanlar bu yaşamın zorunluluğunun yanında getirdiği sorunlarla mücadele halindedirler (Tolan, 1979). İnsanları en çok zorlayan sorunlarından birisi "yalnızlık duygusu"dur. İnsan bu duygusunu ancak diğer insanlara yönelerek karşılayabilir, çünkü "kişilerarası yakınlık ihtiyacı" (Mc Clelland, 1961) sosyal yaşamın getirdiği zorunlu bir ihtiyaçtır. Ancak, kişinin niçin sosyal ilişki ihtiyacı duyduğunu açıklamak, bu soruya kesin bir yanıt vermek zordur (Linder, 1973).

Hayvanların çoğu da zamanlarının büyük bir kısmını çevrelerindeki diğer hemcinsleri ile yakın ilişki içerisinde geçirirler. Yine de insan en sosyal hayvandır ve bu nedenle sosyal ilişki ihtiyacı en yüksek olan canlıdır. Hayvan topluluklarından hiçbiri genişlik ve karmaşıklık yönünden insan toplulukları ile karşılaştırılamaz. İnsanlar toplumsal yaşamlarında değişik bağlarla birbirlerine bağlanmışlar, değişik nitelikte gruplar oluşturmuşlardır. Bu gruplar içerisinde sosyal kurallara bağlı olarak birbirleriyle etkileşimlerini sürdürürler. İnsan ilişkilerinden en yaygın olanı şüphesiz ikili insan ilişkileridir. Sosyal psikolojinin de en önemli konularından birisi insanlar arasındaki karşılıklı ikili ilişkilerdir. İnsan niçin ısrarla diğer insanları arar? Toplu yaşamak insan için bir zorunluluk mudur? Şüphesiz benzer sorular tarih boyunca fizoloflar, şairler, politikacılar, din adamları, tarafından sorulmuş ve değişik yanıtlar verilmeye çalışılmıştır "Yalnızlık" hep olumsuz sözcüklerle betimlenmiş, yalnızlığın olumsuz doğruları kitaplara konu olmuştur. İnsanın niçin yakınlık ihtiyacı içinde olduğu sorusu ancak, günümüz sosyal psikolojisi tarafından yanıtlanmaya çalışılmaktadır (Rubin, 1973).

Sosyal psikologlar konuya iki temel sayıltı ile eğiliyorlar.

1- Kişide güçlü bir yakınlık kurma eğilimi vardır.

2- Bu eğilimi arttıran ve eksilten belirli etmenler vardır (Rubin, 1973).

Kişinin ihtiyaçlarını karşılamak onun yakınlık duyma gereksinmesini azaltmaz. Su ve yiyecek insanın susuzluk ve açlık ihtiyacını geçici olarak azaltırken, yakınlık ihtiyacını karşılayan kişinin bu ihtiyacı azalmaz. Tersine, belki de kişinin benliğinde örüntülenerek güçlenir (Linder, 1973). Yakın ve sıcak insan ilişkileri içinde yetişmiş olan kişi bu yakınlığı ve sıcaklığı daima arayacaktır. Bu yakınlık ve sıcaklıktan mahrum bırakıldığında acı çekecek ve sürekli yaşadığı o yakınlık ve sıcaklığı arayacaktır.

Kişilerarası yakınlık bir bakıma insani değerler ile bütiştirilmiştir. Yazılı ve görsel sa-

natlar insanın bu ihtiyacını yücelterek onun değerinin kamu zihnine yerleşmesine neden olmuştur. Aronson'un (1973) işaret ettiği gibi, yakın ilişkilerden mahrum edilen insanlık yıkıcı eylemlere yönelecek, hatta işi kendisini mahvetmeye kadar götürebilecektir. Benzer konuları ele alan ve ayrıntılı olarak işleyen pek çok film ve romana rastlamak mümkündür. Diğer yandan, modern yaşamın yol açtığı zorluk ve sıkıntılar ile günümüz insanının ruh sağlığı da tehdit altındadır. Özellikle kent insanının yığınlar içindeki yalnızlığı ve soyutlanmışlığı onu duygularına yabancılaştırmaktadır.

Tüm olumsuzluklara karşın insan diğer insanlara yönelmekte, onların sıcaklığını aramakta, onlara yakınlık duymaktadır. İnsanın vazgeçemeyeceği bu yakınlık eğiliminin bazı temel açıklamaları vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

1- İçgüdü
2- İçsel belirleyiciler
3- Öğrenme

Ayrıca insanda varolan bu genel yakınlık eğilimini arttıran ve azaltan belirlenmiş etkenler vardır (Freedman, 1974).

İÇGÜDÜ

İlk sosyal psikologlardan Mc Dougall toplu yaşamanın insanın içgüdülerinden birisi olduğuna inanırdı. İlk insan "Homo Sapiens" gruplar halinde yaşardı. Bunu kullanışlı ve faydalı olduğu için değil, bebeğin annesinin memesini emmesi gibi içgüdüsel olarak yapardı. Bu görüş doğrultusunda, insanın diğer insanları arama ve arkadaşlık eğilimi ile doğdukları ileri sürülebilir. Yani, yeni doğan bebek en yalnız insandır ve fırsat bulur bulmaz diğer insanlarla yakınlık kurmayı deneyecektir. Kısaca yakınlık duygusu insanda doğuştan vardır, daha sonraki yaşantılara dayalı olarak öğrenilmiş değildir (Freedman, 1974).

Deney ahlâkı çerçevesinde bu savı sınamak olanaksızdır. Yoksa yeni doğan çocuğun insanların olmadığı bir çevrede büyütülmesi gerekir ki bunu yapmak insan onuruna yakışmaz. Sağlam dayanaklardan yoksunluğu ve tamamıyle kuramsal olması insanın duyduğu yakınlık eğiliminin içgüdü ile açıklanmasına kuşku düşurmektedir.

İÇSEL BELİRLEYİCİ

Başka bir görüşe göre, insandaki birlikte yaşama eğilimi içgüdüsel olmayabilir. Diğer yandan insanlar için birlikte yaşamak yaşamı sürdürmenin zorunlu bir önkoşuludur. İnsan yavrusunun çaresizliği onu bir kaç yıl için tamamiyle annesine ya da bakıcısına bağımlı kılar. Bu çaresizlik onun diğer insanlara yakınlık duymasına neden olur (Freedman, 1974). Gelişim süreci içerisinde bu yakınlık duygusu onun içsel karakteristiklerinden birisi haline gelir.

İnsanlar ihtiyaçlarının birçoğunu diğer insanlar yoluyla giderirler. Tek başına yaşayan bir insan için bu ihtiyaçların giderilmesi olanaksızdır. Yetişkin yaşamda insan beslenme, korunma, barınma gibi ihtiyaçlarını bir dereceye kadar karşılayabilir; fakat yetişkin insanın başarı, takdir edilme, saygınlık gibi ihtiyaçları da vardır ve bunları karşılamasının tek yolu diğer insanlara yönelmesidir. Yetişkin insan da diğer insanlar onun sosyal ihtiyaçlarını karşıladığı için onlara yakınlık duyar (Freedman, 1974).

ÖĞRENME

Bu görüşe göre insan diğer şeyleri nasıl öğreniyorsa insanlara yakınlık duymasını da öyle öğrenir. Annesi tarafından beslenen, korunan çocuk annesinin kendisine duyduğu yakınlığı model alarak yakınlık duymayı öğrenir. Yalnızken ihtiyaçlarını karşılayamayan bebek diğer insanlarla birlikteyken ihtiyaçlarını karşılayabilir ve bu doyumluluğunu o insanlarla bütiştirir. Bu yolla diğer insanlara yakınlık duymayı öğrenir (Freedman, 1974). Bireyin davranışlarını yaşamı boyunca etkilemesi nedeniyle bu tür ilk öğrenme yaşantıla-

rı önemlidir. Birey yetişkin yaşamına ulaştığında bu ilkel öğrenme biçimi yerini daha karmaşık bir öğrenme biçimine bırakmıştır. Bir yetişkin olarak bebekliğine göre diğer insanlara daha çok ihtiyaç duyacaktır. Sosyal bir zorunluluk nedeniyle değil, diğer insanlara yakınlık duymayı öğrendiği için kişi onların yakını, arkadaşıdır. Bu doğrultuda tüm kültürlerde çocuk diğer şeyleri nasıl öğreniyorsa insanlara yakınlık duymayı da öyle öğreniyor. Çocuk için anlamlı olan her ödül onun öğrenmesini pekiştirecek, yani ödül kaynağı ile doyumu arasında daha kuvvetli bağ kurabilecektir. Çocuk için en kuvvetli doyum kaynağı olan annesi doğal olarak onun en fazla yakınlık duyduğu insan olacaktır.

İçgüdu, içsel karakteristikler ve ihtiyaçlarını karşılanması yolu ile öğrenme insanın niçin yakınlık duyduğunun genel açıklamalarıdır. Bunun yanında insanın yakınlık duymasının özel sebepleri de vardır.

Eğer biz "Hayvanlar yemeye ihtiyaç duydukları için yerler" ya da "Yemeyi öğrendikleri için yerler" dersek doğru önermede bulunmuş oluruz, fakat bu açıklamamız yeterli değildir. "Hayvanlar dört saat yiyecekten mahrum bırakıldıklarında yerler" ya da "Kan şekerleri düştüğünde yerler" dersek, yeme ve acıkmaya ilişkin özel bilgiye sahip olmuş oluruz. Özel ve genel açıklama arasındaki bu fark insandaki yakınlık duygusunun açıklamasında da geçerlidir (Freedman, 1974). Bu açıklama doğrultusunda sosyal psikologlar yakınlık eğilimini azaltan ve artıran özel nedenleri belirlemeye çalışmışlardır. Şüphesiz insanların hepsinin diğerleriyle arkadaşlık yapma eğilimleri vardır. Bazı özel durumlarda ise insan yalnız olmayı isteyebilir. Hemen belirtelim ki bu isteğin sürekli olması sağlıklı bir kişi için olanaksızdır.

Hangi etmenler yakınlığı artırır ya da azaltır? Günümüz psikoloji bilgi birikimine dayanarak bu ve benzeri soruları yanıtlamak olasıdır ve belirli tekniklere dayanır. Bir yöntem insanları gözlemek ve gözlem verilerine dayanarak genel açıklamalarda bulunmak, diğer bir yöntem ise kontrol edilmiş koşullarda alınan verilere dayanarak özel açıklamalarda bulunmaktır.

KAYGI VE YAKINLIK

Yakınlığın sebeplerine ilişkin en sistematik çalışmalardan birisini Schachter (1959) yapmıştır. Schachter çalışmalarına belirlenmiş koşullar altında insanda diğer insanları arama eğiliminin güçleneceğine işaret ederek başlamıştır. Yalnızlığın anksiyete nöbetine benzer bir duruma yol açtığını gözlemlerine dayanarak belirtmiştir. Uzun süreli yalnızlık daha yoğun korku ve anksiyeteye yol açacaktır. Bu saptamaya göre, eğer yalnızlık korkuya yol açarsa, yakınlık da korkuyu azaltır. Başka bir anlatımla, korku ne kadar büyükse bireyin diğer insanlara duyacağı yakınlık da o kadar büyük olacaktır. İnsanlar farklı korku düzeylerine sahiptir. Deneyimli ve korkutucu duruma hazır olan birey az korku içindeyken, deneyimsiz ve korkutucu bir durum beklemeyen birey daha çok korku içinde olacaktır. Bireylerin yakınlık eğilimlerinde bulunacak fark yaşanan korkunun miktarından çok diğer etmenlerden ileri gelmiş de olabilir.

Schachter'ın aşağıda anlatılan deneyi kontrol edilmiş koşullarda korkunun yakınlık eğilimine etkisini göstermektedir Her denek bir deneyciyle karşılaşmak üzere bir odaya alındı. Oda değişik elektriklı aygıtlarla donatılmıştı. Deneyi yapan kişi kendisini deneklere nöroloji bölümünden Dr. X olarak tanıttı. Deneyin elektrik şokunun etkileriyle ilgili olduğunu söyledi. Bazı denekleri diğerlerinden daha çok korkutmak için elektrik şokunun değişik tanımlamalarını yaptı. Yüksek şok durumunda elektrik şoku olumsuz terimlerle tanımlanmıştı. Deneklere şokun çok acı vereceği söylendi, deneklerin korkutucu deney yaşamaları için her şey yapıldı. Düşük korku durumunda ise, deneklerin kendilerini rahat hissetmeleri için her türlü kolaylık sağlanmıştı. Deneklere elektrik şokunun çok hafif olduğu ve fazla acı vermeyeceği söylendi.

Birinci grup acı verici ve korkutucu bir deney beklerken, ikinci grup acı vermeyecek ve korkutmayan bir deney beklemekteydi. Deney sonunda deneklerinde anlattıkları gibi, denekler farklı korku düzeyinde bulunuyorlardı. Uyarılma ve korku düzeylerinin ölçülmesinden sonra deneklere, araçlar hazırlanıncaya kadar, yaklaşık on dakika beklemeleri gerektiği söylendi. Bekleme odaları gazete, dergi, yumuşak koltuk vb. ile donatılmış, rahat bir ortam sağlanmıştı. Deneklere, bekleme süresince, isterlerse tek başlarına, isterlerse diğer denekler ile birlikte olabilecekleri söylendi. Denekler diğer deneklerle birlikte bekleme, yalnız bekleme ya da tercihsiz seçeneklerinden birisini seçebileceklerdi. Her denek isteğinin gücünü de bir ölçek üzerinde belirledi (Schachter, 1974). Denekler değerlendirmelerini -2 ile 2 puan arasında yaptılar. Deneyin sonuçları aşağıda tablo halinde sunulmuştur.

Tablo 1 - 1
Yakınlık Üzerine Korkunun Etkisi

Korku durumu	Beklemede tercih oranı			Yakınlığın gücü
	Birlikte bekleme	Hizmet istemeyen	Yalnız bekleme	
Yüksek korku durumunda	62.5	28.1	9.4	.88
Düşük korku durumunda	33.0	60.1	7.0	.35

Tablo 1 - 1'de yuksek korku durumundaki deneklerin düşük korku durumundaki deneklerden daha çok yakınlık ihtiyacı içinde oldukları görülmektedir. Artan korku diğer insana duyulan yakınlık ihtiyacını da artırmaktadır. Bu durum "korkmuş insan niçin daha çok yakınlık ister?" sorusunu doğurmaktadır. Schachter'a (1974) göre sorunun iki yanıtı olabilir Birincisi diğer insan ya da insanlar bireyin duyduğu korkunun azaltılmasında araç olarak görev yüklenirler. İkincisi, birey sosyal karşılaştırma amacıyla diğer insanları arar ve bu yol ile diğer insanlara yönelik yakınlık duygusu geliştirir.

Yalnızlık korkuya yol açmakta, korku ise yakınlık eğiliminin artmasına neden olmaktadır. Birey diğer insanlara yönelik yakınlık geliştirerek korkusunu azaltmayı bekler. Yaptığı başka bir deneyde Schachter deneklere, eğer başkalarıyla birlikte beklemeyi seçerlerse, ya birbirleriyle hiç konuşamayacaklarını ya da deneyle ilişkisiz konularda konuşabileceklerini söyledi. Bu sınırlamanın amacı deneklerin birbirlerine destek olmak yolu ile korkularını azaltmalarını zorlaştırmaktı. Deney sonuçları, korkuyu azaltma isteğinin yakınlık eğilimini güçlendiren bir etmen olduğunu göstermiştir. Bekleme odasında birbirleriyle konuşmayan ya da deneyle ilişkisiz konularda konuşabilen deneklerin korkusu anlamlı bir şekilde artmıştır (Schachter, 1974).

DOĞUM SIRASI FARKLILIKLARI VE YAKINLIK EĞİLİMİ

Yüksek korku duzeyinde de olsa bazı insanlar diğerlerinden daha çok yakınlık ihtiyacı duyarlar. Doğum sırası bireyin duyduğu yakınlık eğiliminin önemli bir belirleyicisidir. İlk ya da tek çocuk olanlar korktuklarında sonradan doğanlara göre daha güçlü yakınlık eğilimine sahip olmaktadırlar. Bu olgunun gözlenmesinde bireyin üyesi olduğu ailenin genişliği etkili olmamaktadır. Diğer bir anlatımla, geniş bir ailede ikinci doğan çocuk ile iki çocuklu bir ailede ikinci doğan çocuğun yakınlık eğilimleri yaklaşık aynıdır (Schachter, 1973).

Kuramsal olarak çocukların büyüme biçimleri onların yaşamlarında belirleyici etkiye sahıptir. Ana babalar ilk çocuklarıyla sonradan doğan çocuklarına göre daha fazla ilgilenirler. İlk doğan çocuk düşse ana baba hemen koşar, ağlasa rahatsızlığı hemen giderilir. Böylece çocuk ne zaman rahatsız olsa annesinin hemen yetişeceğini öğrenmiş olur. İlk çocuk için annesi sonradan doğan çocuğa göre daha fazla güven ve rahatlık kaynağıdır. Yetişkin yaşamında ise güven ve rahatlığı diğer insanlarda arar. Sonrakı çocuklarda ise ana baba deneyimlidir. Çocukların rahatsızlığının geçici olduğunu öğrenmişlerdir. Ayrıca, bakacakları bir çocukları daha olduğunun ve zamanlarının yetersiz olduğunun da farkındadırlar. Benzer nedenlerle ikinci çocuğun yakınlık eğilimi birinci çocuğa göre daha az desteklenmıştır. Üçüncü çocukta ana babanın çocuğa yönelik ilgileri zayıflamış, durgunlaşmışlardır. Çocuklarına ayıracakları zaman daha da azalmıştır. Ana baba tutumundaki değişmelere bağlı olarak önce doğan çocuklar sonradan doğanlara göre dığer insanlara bağlanmayı ve onların kendileri için güven ve rahatlık kaynağı olduğunu daha çok öğrenirler. Bu öğrenme korku anlarında daha açık bir biçimde kendısini gösterir (Wrightsman, 1972).

Doğum sırası farklılığının yakınlık eğilimine etkisini Schachter bir çalışmasıyla ortaya koymuştur. İki bölüme ayrılan deneklerden birinci bölümdekiler ilk ya da tek çocuk olanlardı. İkinci gruptakiler ise sonradan doğanlardı. Tablo 1 - 1'deki sonuçlar ile özetlenmeye çalışılan deneyin devamı nitelığindeki çalışmasının sonuçları aşağıdaki gıbidir.

Tablo 1 - 2

Yakınlık Üzerine Doğum Sırası Farklılığının Etkisi

Doğum sırası	Yüksek anksiyeteli koşulda		Düşuk anksıyeteli koşulda	
	Birlikte bekleme	Tek başına bekleme	Birlikte bekleme	Tek başına bekleme
İlk ya da tek çocuk	32	16	14	31
Sonradan doğan	21	39	23	33

Tablodaki verilerden elde edilen istatıstiksel değerler: Düşük anksiyeteli koşulda, tek başına bekleme ve birlikte bekleme seçenekleri arasındaki X^2 değeri 1.19 olduğu halde yüksek anksiyeteli koşulda X^2 değeri 10.7 ve p .01 bulunmuştur. Yüksek kaygı koşulundaki ilk doğan deneklerden 32'si birlikte beklemeyi seçerken sadece 16 denek tek başlarına beklemeyi seçmişlerdir. Yüksek anksiyeteli koşulda bulunan, sonradan doğan 60 denekten sadece 21'i diğer deneklerle birlikte beklemeyi istemişlerdir Genel sonuç olarak diyebiliriz kı ilk doğan ya da tek çocuk olanlar anksiyeteli koşullarda bulunduklarında, sonradan doğanlara göre dığer insanlarla birlikte olmayı daha çok ıstemektedirler.

Bireyin diğer insanlara yönelik yakınlık eğılımının belirleyicilerınden bırisi bebekliğindeki ilk deneyımleridir. Yukarıda andığımız nedenlerden dolayı ilk doğan çocuk büyüdüğünde kaygılandığı zaman ısrarla diğer insanları aramaya yönelecektir. Sonra doğan çocuklarda bu eğilim doğum sıralarına bağlı olarak dereceli bir şekilde azalacaktır. Bu genel önermeler doğrultusunda diyebilırız ki yakınlığın önemli bır nedenı bıreyin duyduğu korkuyu azaltma isteğidir (Wrightsman, 1972).

Adler (1945) ilk doğan çocuğun anksiyeteli olduğunu çünkü ikinci çocuk tarafından tahtından indirilmiş bir kral gibi olduğunu belirtmektedir. Adler'in bu saptaması günümüz sosyal psikolojisine hâlâ ışık tutmaktadır. Yeni çocukları olmuş ana babayı düşünelim. Tedirgindirler, tedirginliklerinin sonucu olarak bebeklerine karşı aşırı düzeyde duyarlıdırlar. Böylesi üzerinde titrenen bir bebek için annenin varlığı kaçınılmaz olarak ihtiyacın giderilmesi ve anksiyetenin azaltılması anlamını taşıyacaktır. Bebek bu genel öğrenmesini sonraki yaşamına, yetişkinliğine aktarır. İlk doğan ya da tek çocuk olan anksiyeteli birey diğer kişileri anksiyetesini azaltıcı bir araç olarak görecek ve onlara sıkıca bağlanacaktır.

Ring, Lipinski ve Braginski (1965) ilk doğan çocuğun ana babasından tutarsız davranışlar aldığını gözlediler. Gözlemlerine dayanarak ana babanın tutarsızlığının kişide karmaşık benlik kavramının gelişmesine neden olduğunu, bunun sonucu olarak da kendisini değerlendirmek için başkalarını aradığını belirttiler.

Diğer yandan ana babalar ilk çocuklarından daha fazla şey beklemektedirler. Oysa çocuklarının yetenekleri o kadar yüksek olmayabilir. Bu beklenti çocuğun başarıya ulaşmasını engellediği gibi benlik kavramını oluşturmasını da zorlaştırır. Bu açıdan ilk doğanlar ya da tek çocuk olanlar sürekli kimlik geliştirme çabası içindedirler diye yorumlanabilir. Anneler ilk çocuklarına daha fazla müdahale etmekte ve her problem çözme girişimlerine karışmaktadırlar. Rothbart (1971) annelerin beş yaşındaki çocuklarına eğer çocukları ilk çocuklarıysa, sonraki doğanlara göre, herhangi bir kavramın açıklanmasında daha karmaşık sözcükler kullandıklarını saptamıştır. Doğum sırası farklılıkları özellikle yaşamın ilk yıllarında belirleyici bir etkiye sahiptir (Wrightsman, 1972).

Her nedense diğer insanları algılarken onların doğum sıralarına hiç dikkat etmeyiz. Yeni bir insanla tanışsak dinini, işini, politik görüşünü, ekonomik durumunu hemen öğrenmek isteriz fakat aklımıza hiç onun doğum sırasını sormak gelmez. İnsanın kişiliğini bu derecede etkilediği düşünülen bir özellikten habersiz olarak değerlendirilmesinin eksik kalacağı düşünülmelidir.

YAKINLIK İHTİYACI

Deneklerden para karşılığı bir odada yalnız başlarına kalmaları istendi. Odada yatak, masa, sandalye, banyo bulunmakta fakat oda penceresizdi. Denek hiç kimseyi göremiyor, duyamıyordu. Yemekler zamanında getiriliyor ve kapının dışından bırakılıyordu. Deneğin cüzdanı, saati vb. alınmıştı. Schachter (1959) böyle bir deney yaptı ve beş gönüllü denekten biri odada sadece iki saat kalabildi. Üç denek üç gün kaldılar ve çıktıklarında son derece huzursuzdular. Beşinci denek ise odada sekiz gün kaldı ve çıktığında nevrotik davranışlar göstermeye başladı. Uzun süreli izolasyon deneklerin uyumunu ciddi olarak etkilemiştir. Bu deney sosyal izolasyonun etkilerini irdeleme açısından çarpıcıdır. Deneyin diğer bir sonucu da şudur: Bazı denekler, başka insanlara ya da radyo, TV, telefon, gazete gibi araçların varlığına diğerlerinden daha fazla ihtiyaç göstermişlerdir. Oysa bir kişinin sosyal ihtiyacının sadece diğer bir kişiyle karşılaşmaktan daha fazla olduğunu unutmamalıyız. Bu etkileşimde ne kadar uyarılma ve diğer kişiyle ne kadar etkileşim gerektiği sorusunun yanıtı kişiden kişiye değişir.

Yakınlığı artıran diğer bir neden de ihtiyaçların uyanmasıdır. Schachter (1974) yaptığı bir deneyde aşırı açlığın az açlığa göre daha fazla yakınlığa yol açtığını göstermiştir. Deneklerden bir gruba kahvaltı ve öğle yemekleri kaldırılacak 20 saat aç kalacakları söylendi. Diğer bir gruba 6 saat aç kalacakları söylendi. Üçüncü gruba ise, açlıkla ilgili bir yaptırım uygulanacağından söz edilmedi. Sonuçlar, aşırı açlık beklentisi içindeki deneklerin deney için birlikte bekleme eğiliminde olduklarını göstermektedir.

Bazı özel durumlardan dolayı da insan diğer insanlara yakınlık duyabilir. Böyle bir durumda kişi kime yakınlık duyacaktır? Örneğin, bir öğrenci sınava gireceği için kaygılanmışsa ve kaygılanmasının geçerli olup olmadığını anlamak istiyorsa bir öğrenciyle mi, yoksa bir öğretmenle mi konuşmak ister? Çoğu durumda öğretmen öğrenciye yardımcı olamayacaktır. Benzer şekilde, yüksek korku altındaki deneklere tek başlarına mı, yoksa deneye katılan diğer deneklerle mi beklemek istedikleri sorulduğunda denekler yalnız beklemektense deneye katılan diğer deneklerle birlikte beklemeyi tercih etmişlerdir. Deneklere yalnız mı yoksa kendileriyle benzer yönleri olmayan (ortak kaygıyı paylaşamayacakları) insanlarla mı birlikte beklemeyi istedikleri sorulduğunda ise denekler benzerlikleri olmayan insanlarla birlikte beklemektense yalnız olmayı tercih etmişlerdir. Sonuçlar "sosyal karşılaştırma kuramını" destekler niteliktedir. Kişilerarası yakınlığın belirleyici nedenine yalnızlık duygusu dersek, bireylerin sosyal karşılaştırma ihtiyacı da kişilerarası yakınlık duygusuna yol açan bir başka nedendir.

Özetleyecek olursak: Kişi bir çok sebeplerden dolayı diğer insanlara yakınlık eğilimi duyar. İnsanın bu eğilimi bir dereceye kadar içgüdüsel olabilir. Denilebilirki, kişilerde var olan yakınlık eğilimi kesinlikle onların içsel karakteristiklerince belirlenir. İçsel karakteristikler anne-çocuk etkileşimi çerçevesinde bebeklikten başlayarak bireyin erken yılları boyunca biçimlenir ve bireyin ayrılmaz bir parçası haline gelir. Anne-çocuk etkileşimine dayalı olarak sağlıklı bir yakınlık eğilimi geliştiremeyen kişiler için diğer insanlar birinci anlamda belirli ihtiyaçlarının karşılayıcısıdırlar. Bu kişiler sağlıklı, bağımsız bir yakınlık eğilimi geliştiremedikleri için sadece kendi ihtiyaçlarını karşılayan kişilere yakınlık duyarlar. Ancak, sosyal yaşamda durum bu derece yalın değildir. Durumsal olarak, yakınlık eğiliminin daha bir çok belirleyicisi vardır. Korku, anksiyete, belirsizlik, benzerlik, sözel etkileşim olasılığının belirmesi gibi durumlar yakınlık eğiliminin gücünü etkileyen etmenlerdir. Diyebiliriz ki, insanoğlu toplumsal bir varlıktır ve "diğer insan" yönelimlidir.

KAYNAKÇA

Adler, Alfred. **Social İnterst: A Challenge to Mankind.** Trans. by J.Linton Faber and Faber company inc., 1945

Aronson, Elliot. "Some Antecident of İnterpersonel Attraction." İn: **Pyschological Dimensions of Social İnteraction.** Darwyn E. Linder (Ed.) Addison-Wesley company inc., 1973, 31-43.

Freedman, L. J., Carlsmith, J. M., and D. O. Sears. **Social Psychology.** Prentice-Hall company inc., 1974.

Linder, E D. "The Need for Social İnteraction." İn: **Psychological Dimensions of Social İnteraction.** Darwyn E. Linder (Ed.) Addison-Wesley company inc., 1973.

McClelland, D. C. **The Achieving Society.** Prenction inc., 1961.

Ring, K., Lipinski, C.E., and D. Braginsky. "The Rilationship of Brith Order to Self Evaluation, Anxiety Reduction and Susceptibility to Emotional Contagion." **Psychological Monographs,** 1965.

Rothbart, M.K. "Birth Order and Mother Child İnteraction in an Achievement Situation." **Journal of Personality and Social Psychologiy,** 1971, 17, 113-120.

Rubin, Zick. **Liking and Loving.** Holt Rinehart company inc., 1973.

Schachter, S. **The Psychologiy of Affiliation.** Stanford University press, 1959.

Schachter, Stanley. "Affiliation and İsolation." İn: **Doing Unto Others.** Zick Rubin (Ed. Prentice-Hall inc., 1974.

Wrightsman, S. Lawrance. **Social Psychologiy in the Seventies.** Wodsworth publishing company inc., 1972.

ruhbilimde gelişim ilkesi

vasili davidov-vladimir zinçenko*
fransızcadan çeviren: yakup şahan

Sovyet ruhbilimi, insanın tinsel evriminde maddi-pratik etkinliğin rolü kuramı ile yansıtma kuramından destek görerek gelişmektedir. Ruhbilim, hayvanın ve insan bilincinin ruhsallığı üstüne incelemenin genel ilkelerini bu temel üzerinde formüle etmiş ve bu ilkeler, etkinliğe göre yaklaşımı gerçekleştirmiştir. Bugün, bu ilkeleri somutlaştıran büyük bir yığın veri ve özellikle değişik ruhsal süreçlerin evrimi ile ilintili birçok bilimsel bilgi birıktırmiş bulunmaktadır. Ama dıyalektik maddeci gelişim anlayışının temel gerekliklerini karşılayabilecek, ruhsal olan ile bilincın ortaya çıkışı ve evrimı üstune eksiksiz ve ayrıntılı kuramlar henüz ortaya çıkarılamamıştır.

Çözumu dıyalektik gelişim anlayışının tutarlı uygulamasına bağlı olan, bize göre çok önemli iki ruhbilimsel sorun üzerinde duralım.

Önce duyum yetisinin, algının, imgenin, ruhsallığın ortaya çıkışı sorunu. Bır zaman geldı kı, bu sorun çözülemeyen, "evrensel bır bilmece" oldu çıktı. Yaşamın kökenı sorunu günumüzde geniş ölçüde incelenmiş bulunmaktadır (son derece pratik önemi olması dolayısıyla herhalde), ama ruhsallığın kökeni sorununun ele alınması, gerçekten, bir köşeye atılmıştı; ya da, en azından, çağdaş ruhbilımce nerdeyse bir yana bırakılmıştı.

İkıncı sorun, tarihsel olduğu kadar bireyoluşsal (ontogénétique) alanda da ınsan bılıncinın doğuşu ve gelişimi üstüne ruhbılımsel yasalar ile ınsan bilincinin tarihsel gelişimi ve bireyoluş arasındakı bağıntılar ve bağlarla ılıntılidir. Bize kalırsa, edinilmiş verilerin bir toplamını yapmak yerınde olacaktır; çunkü, bu yeni ufuklar açacaktır.Felsefi gelişim anlayışının bulgusal (heuristique) olanakları da, kesinlikle işte bu alanda tümüyle kendilerini göstereceklerdir.

Bu sorunların çözumlenmesine gırmeden önce, felsefenın bağrından doğmuş olan ruhbılımın temellerine doğru bir geri dönuş yapmamız gerekiyor; ama bu, basit bır geriye dönüş olmayacaktır; tersıne, bır sarmala göre yer değiştirerek, yeni konumlardan yola çıkarak sorunlara yaklaşmak olacaktır.

Adı bılınmeyen antik dönemden bir yazar, ruhsallığın (ruhun) ne olduğu üstüne bır düşunce ortaya atmıştı; bu düşünce sorunun can alıcı bir yanını içeriyor: "Eğer ne aradığını bilmiyorsan o zaman ne arıyorsun? Eğer ne aradığını bilıyorsan, nıçın arıyorsun?" Ruhsallıkla donanmış her varlık, ıster istemez, özunde çelişik böyle bir araştırmaya girer.

Hayvan ve ınsan ruhsallığının asıl kaynağı ışte bu çelişkidedir kesınlikle. Bılım olarak ruhbilım de, şu ya da bu yolla, bu çelişkiyi çözme olanağını açıklayabilen kavramların

V Davıdov: SSCB Pedagojik Bılımler Akademisi üyesi. SSCB pedagojik bılimler Akademisi, genel ve pedagojik ruhbılım Enstitüsü yöneticisi. **Matematik Bilimlerin Özumsenmesinde Küçuk Sınıf Öğrencilerinin Ruhbilimsel Olanakları, Öğretimde Genelleme Tipleri** yapıtlarının yazarı.

V.Zinçenko: SSCB Pedagojik Bılimler Akademisi muhabir üyesi, Psikoloji Bilimleri Doktoru, Moskova Lomonosou Devlet Üniversitesi'nde İş ve Mühendislik Psıkolojisi Kürsüsü yöneticisi. Monografileri: "Algı ve Eylem", "Görsel Bır İmgenın Biçımlendirilişı", "Ergonomi'nın Temelleri" vb.

kotarılmasında ilerledikçe gelişme göstermiştir.

Henüz var olmayanı, ama olanaklı bulunanı ve özneye, sadece, bir amaç, henüz gerçeklik olmayan bir ülkü (ideal) olarak verili olanı araştırmak, duyarlı ve düşünen her varlığın, yani kişinin etkinliğinde, temel ve ana öğe işte budur.

Ruhbilimin kurucusu sayılan Aristoteles şöyle yazıyordu: "Ruh... belli bir edim ve edimde olma gücünü taşıyan şeyin, özel biçimidir..."[1] Araştırma konusundaki paradoks bu düşünceye görev araştırmanın olanaklı ile gerçeği birleştirmesinden ileri gelir. Planlamanın dayandığı temel olarak önceleme işte bu, olanaklı'nın algılanmasıdır. Ruhsallıkla donanmış öznenin pratik eylemleri, gerçekliğin kendinde gerçekleşebilir olan şeyi gerçekleştirir. Özne, ancak, henüz var olmayan bir gelecekte olabileceğe göre eylemlerini düzenler! Burada, geleceğin ülküsel görüntüsü olarak, olacağın görüntüsü olarak amaç şimdiyi, öznenin gerçek eylemlerini ve durumunu belirler.

Olanaklı bir gelecek görüntüsü ile amaçların dikte ettirdiği etkinliğin bu son derece köklü özgullüğü, bütün bilimlerin ayak bağı olmuştur. **Amaca, ereğe göre belirlenimcilik** gibi yeni bir tip belirlenimcilik kavramı geliştirilmediği sürece, yaşam denen bu özel fenomeni fiilen ortaya çıkaramayan ve betimleyemeyen mekanik tipte bir maddecilik ruhsallığın incelenmesinde egemen olmuştu. Yeni tipte bir belirlenimcilik kavramı, diyalektiğin tarihsel gelişimi içinde yaratıldı ve maddeci diyalektikle açık, anlaşılır bir biçim kazandı. Ruhsallığın bilimsel, somut bir incelenmesine giden yolu açan da yine kesinlikle budur.

Descartes, hayvan davranışının genel, mekanik belirlenimi üstüne tutarlı bir kuram hazırlamıştı; buna göre, hayvan davranışında her şey önceden görülüp hesaplanabilirdi. Ne var ki, o da, çok geçmeden, insan davranışını incelemeye kalkıştığında, bir paradoksla karşılaştı. Ne denli ince olursa olsun, davranışın nedensel bir önceden belirleniminin (predetermination), insan etkinliğinin genelgeçer niteliğini açıklayamayacağı ortaya çıktı. Her durumda insan şu ya da bu tarzda hareket edebiliyordu, eylemleri önceden -programlamaya bağlanamıyordu; akıl yürütme yoluyla geçmişteki olaylardan çıkarsanamıyordu. Bunun sonucu olarak, "tümelik-ereklilik-ruh" zincirlenmesinin, nedensel bağıntılar ağında bir yeri yoktu.

Arkasından Spinoza, Descartes'ın deneylerinden yararlanarak, maddeci köklü bir düşünce ileri sürmüştü; ama, birçok filozof bunu gereği gibi kavrayamamıştı ve asıl değeriyle ancak Marx ve Engels değerlendirebilmişti. Bu düşüncenin aslı da şu: Düşünce, düşünen maddenin bir özelliğidir. Öyleyse bizim yapmamız gereken iş, düşünmeyen madde karşısında yer alan bu maddenin davranış tarzını dikkatle incelemek olacaktır. İkisi arasındaki en büyük ayrım, düşünen maddenin, bir başka maddenin, hem de herhangi başka bir maddenin biçimini gözeterek uzayda kendi devinim yörüngesine etkin olarak biçim verme yeteneğidir.

Dolayısiyle amaca göre belirlenim kavramı ile düşünme yetisine sahip maddenin başka maddelerin biçimine göre yön verilmiş devinimlerinin tümelliğine ilişkin kavram, kanımızca, ruhsallığın niteliğinin ruhbilimsel açıdan araştırılmasına temel alınmalıdır.

RUHSALLIĞIN ÇÖZÜMLENİŞ BİRİMİ OLARAK "CANLI DEVİNİM"

Başka maddelerin biçimini yansıtan düşünme yetisine sahip bir maddenin devinimi geleceğe yönelişi de içeren arayışla içten içe bağlıdır. Sovyet ruhbilimcisi, N.Berntstein'ı izleyerek bu devinimlere biz de "canlı devinimler" diyeceğiz. Bunların kökeni sorunu, aynı zamanda, duygu yetisinin, duyumun ve ruhsallığın kökeni sorunudur da. Şöyle anlaşılmalı bu: Canlı devinim, ruhsal gerçekliğin, genetik açısından başlangıç birimi gibi görülebilir.

Bu konuda çağdaş bilim elbirliği ederek ne diyebiliyor? Canlı devinimi mekanik devinimden ayırt eden en özlü gösterge şudur: Canlı devinim, ne sadece, ne de tümüyle, uzay ve zaman içinde bir maddenin (cismin) yer değiştirmesi değildir; uzay ile zamana egemen olma ve onları aşmadır. Başka bir deyişle canlı devinimi etkin bir kronotop'tur (yanı, dakik zaman bildirgeci, ölçeridir.Ç.)

A.Uktomski, şöyle diyordu haklı olarak: Fizyolojistler (ve ruhbilimciler de, diye ekleyelim), organızmanın gerçek devinımleri hakkında açık ve kesin verilere sahip değillerdi ve sadece yaklaşık betimlemelerle yetiniyorlardı. Ne var ki, bir gün geldi, bilim "kronotop mikroskopisi"nden söz etmeye başladı. Uktomski'nin yazdığına göre bu, "devinimsiz kuruluşların (architectures) mikroskopisi değildir; eylemi içinde akıcı-değişken bir kuruluştaki devinimin mikroskopisidir. Ve bu, doğa bilimlerinde yeni bir devrimin, gelecekte doğuracağı sonuçları henüz kestiremediğimiz, değerlendiremediğimiz bir devrimin habercisidir..."[2]

Canlı bir organizmanın devinimleri morfolojik nesneler gibi görülebilir: "Onlar, her an içinde tüm olarak var olmazlar, ama zaman içinde bir akışları vardır; zaman koordinatını kendi varlıklarının içine, anatomik dokuların ve organlarınkinden biraz ayrımlı bir biçimde alırlar; sözgelimi bu durum onları morfolojik araştırma alanı nesnelerinden asla ayırmaz. Tersine, devinım birçok bakımdan bir organa (x,y,z,t koordinat sisteminde anatomik organlar gibi var olan bir organa) benzer düşüncesi son derece verimli görünmektedir."[3] Bernstein, "biyodinamik doku" olarak canlı devinimin imgesel bir karakteristiğini kullanıyordu.[4]

Demek ki Bernstein'a göre canlı devinim, özel bir biyodinamik dokuyla donanmış, gelişim durumunda, işlevsel bir organdır. (Uktomski'nin düşüncesine uygun olarak, işlevsel organdan da, belli bir performans gösterebilen, kuvvetler arasında geçici her türlü birleşmeyi anlamak gerekir).

Belirlenen biçimiyle canlı devinim kadar karmaşık bir kuruluş belirlenmiş yaşamsal işlevlere sahip olmak gerekir; Bernstein bunları, "devinim sorunu" kavramı yardımıyla belirginleştirir. Gerçek, bir defalık nesnel bir durum içinde bir devinim kurmak sorunu, akıl almayacak karışıklıktadır. Bunu yerine getirebilmek için, ruhsallıkla donanmış bir madde, somut nesnel bir durumun son derece karmaşık fizığını şu ya da bu yolla kavramak ve onu kendi maddi biyomekaniği ile uyuşturmak zorundadır.

Bu gibi sorunların çözümü, son derece karmaşık işlevsel organların kuruluşunu gerekli kılar gerçekten; bu organların dokusu da yalnız fiziksel, yararlı edimleri değil; "bilgisel ve duygusal-tahmini" bileşenleri de içerecektir. Bernstein bunları "gerekli gelecek modelleri"ne bağlıyordu. Canlı devinim bir tepki değil, bir eylemdir; dışsal bir uyarana bir yanıt değil, bir sorunun çözümüdür.

Devinim, dışsal bir geometrik uzayda gerçekleşse de, yine kendine özgü bir uzayı olur. Dışsal uzayla karşılıklı -bağıntıları içinde devindiriciliğin (motricite) özelliklerinin tümünün genelleştirilmesine dayanarak, Bernstein devindirici alan (champ moteur) kavramını getirdi. Devindirici-alanda kararlı özdeş çizgilerin bulunmayışı, devinimlerin biricikliği; canlı devinimin özümsenmediği, tersine her defasında yeniden kurulduğu düşüncesini uyandırabilir. Devindırıcı alan, uzayı bütün doğrultularda sondalayan araştırmalarla kurulur.

Canlı devinimin tanımı bile devindirici bir görev içerdiğinden, nesnel-duyusal karakteristiklere sahipmiş gibi düşünülmek gerekir. Öyleyse onun yapısal özgülüklerini, bu devinimde, bilgisel ve duygusal-tahmini bileşenlerine bir yer bulacak şekilde ele alalım. Bu amaçla, devindırıcı edimin incelenmesi üstüne oldukça soyut deneysel bir durumu kullanacağız. Bu durumun anlamı şu: O, öznede yeni bir eylem araçsal, uzaysal, devindirici bir alışkanlık oluşturur. Öznenin görevi, üç serbestlik derecesi olan bir kumanda orga-

nıyla, bir televizyon ekranında görülebilir bir spota kumanda etmeyi öğrenmektir. Bu görevin yeniliği ve öznenin yapmış olduğu devinimlerin oldukça çağdaş bir kayıt tekniği, yeni eylemin oluşma süreci üstüne makro -ve mikro- yapısal bir çözümleme yapma olanağı verir. Yeni eylem, durum görüntüsünün oluşmasından, eylem programının kurulmasından, bu programın gerçekleştirilemsinden ve sonucu denetiminden sorumlu, algılayıcı ve yerine getirici (exekutiv) edimleri içeren, oluşum halinde işlevsel bir yapı gibi görülür.

Eylemin ilk öğrencelik evresi, N.Wiener'ın betimlemiş olduğu duruma çok benzer: "Bir nokta boyutunda bir mermi ile bir hedefe ateş edersem, hedefin belli bir noktasına isabet olasılığı, ısabet ettireceğim de dışta bırakılmamakla birlikte, yine sıfırdır; gerçekten, her özel durumda, belli bir noktaya zorunlu olarak isabet ettireceğim de, sıfır olasılığında bir olaydır. Bu yüzden, bir olasılığında bir olay ve özellikle herhangi bir noktaya isabet (vuruş), her birinin sıfır olasılığı bulunan bir olaylar bütünlüğünden oluşur."[6]

Gerçekten de, çeşitli doğrultulara yöneltilmiş, yönlendirilmiş değilde, rastlantısalmış gibi bir izlenim uyandıran, düzensiz devinimlerin belli bir sayısı (bazan büyük bir sayısı) sonunda, gösterilen noktaya bir isabet ile karşılaşılır. Bu karmakarışık devinimler, uzayda olası yer değiştirmeler üstüne bir bilgi kaynağı olurlar. Özne, uzayı her yönden, bu devinimlerle sondalar. Küçük bir devinimden sonra, özne onun sonucunu denetir ve izleyeceği yolu belirler.

Öğrenme sürecinin başında, devinimin de yerine getirici bir işlevi yoktur ve bilgisel bir işlev görür. Bir ıcraat aracı olmaktan çok bir enformasyon kaynağıdır. Bu devinim, bütunlüğü içindeki durumu, eylem uzayının (devindirici alanın) bir **görüntüsünü** çızmekte başlangıç noktası hizmetini görür.

Devinimin yalnız zamansal değil, uzaysal koordinatları da vardır; birçok araştırmacı bu nedenle devinimle bellek ve önceleme arasında bir bağ kurmuştur. Eylemin işlevsel yapısı bilgisel iki bloku (iki aşamayı) ıçerir. Gelecekteki eylem programının kuruluş bloku, (başka bir deyişle, Sherrington'a göre önceleme ya da Bernstein'a göre gerekli gelecek öğeleri), eylemin fiziksel evresinden önce yer alır. Denetim bütunlüğü ise (başka bir deyişle, bellek öğeleri) eylemin fizıksel evresinden sonra yer alır. (Sadeleştirmek amacıyla göze çarpmayan, mütevazi bir eylem durumunu çözümlüyoruz.)

Önce şunu belirtelim ki, Bernstein, "geleceğin öncelenişi"ni ya da gelecek modelini, her türlü devindirici ödevin temeli gibi görüyordu. Algılanmış olan evrenin modelleştirilmesinde, birbirine karşıt iki kategoriden (ya da biçimden) oluşan birliğin yanyana bulunduğundan söz ediyordu: Geçmiş-şimdi ya da oluşmuş'un modeli ve geleceğin modeli. İkinci model sürekli bir akışa göre, birincisine boşalıyordu ve dönüşüyordu.

Burada ortaya çıkan sorun şu: Bir modelden ötekine böylesine bir boşalmanın ve dönüşmenin mekanizması nedir? Bu süreç, şimdi'de, canlı bir devinimle gerçekleşir. Aynı zamanda, geçmiş-şimdi ile gelecek arasındaki bağıntılar da devinim kaynağıdır: Devinim, henüz oluşma durumunda olanla belirlenir. Bu düşünce, geçmişte, birçok düşünürce de dile getirilmişti. Nitekim St. Augustin, "bekleme, gelecekteki şeylerle; bellek, geçmişteki şeylerle ilintilidir ve öte yandan, eylem gerilimi (tensıon) de şimdi ile ilintilidir; çünkü, oradan geçerek gelecek geçmiş olur ve dolayısıyla, henüz var olmayanla ılintili olan bir şey, eylemde var olabilir", diyordu.[7]

Sonuç olarak denebilir ki, uzay ve zaman, canlı devinimde, çözülmez bir birlik gösterir. Gelecek zamanın geçmişe boşalması, ancak, uzayda etkin bir biçimde etkıyerek, onun aşılmasını ve ele geçirilmesini sağlayarak olasıdır. Devinim, önceleme ile bellek arasında zorunlu bir halkadır. Bunlar arasındaki uyumsuzluk, şimdi'nin yardımıyla, aktif bir eylemle aşılır.

Evrenin uzaysal tablosunun eşzamanlaştırılması (simultanéisation), ancak, bu evrenin

içinde, zaman içinde gelişmiş bulunan tutarlı bir eylemle olanaklıdır. Canlı devinim, gerçekten, aktif bir kronotoptur; zaman ve uzaya egemen olmanın biricik aracıdır. Bu egemenlik, canlı devinim uzayı zamana ve zamanı uzaya dönüştürme aracı olduğu için olanaklıdır.

Demek ki canlı devinim, varoluşsal karakteristikleriyle olduğu kadar, genel anlamda ruhbilimsel, öznel diye adlandırılan karakteristiklerle de belli olmaktadır. Başka bir deyişle o, gelişmemiş ve bu yüzden birbirinden güçlükle ayrılabilen bir imlem ve anlam içerir.

Canlı devinimin yapısal özgülükleri giderek daha çok inceleme konusu olmaktadır. Sağlanan bilgilere göre, onun kuvantumsal -dalgasal bir nitelik taşıdığı da anlaşılmıştır. Kuvantumların uzay-zaman karakteristikleri, bütünleştikleri eylemin (etkinin) öğrencelik düzeyiyle, devinim sorunuyla ve gerçekleşmesinin hızıyla belirlenmiştir. Etki-kuvantumlarının bulunması (varlığı), devindirici edimin ayrışıklığının belirleyici bir ispatıdır ve devindirici edimi bilgisel bir edime dönüştürme olanağını açıklar, bu da önünde sonunda eylem bütününün tatbiki dönüşümüyle sona erer.[8]

Devinimin ve ruhsallığın birliği o denli net bir biçimde ortaya çıkar ki, A.Samoilov'un aşağıdaki sözleri söylerken kullandığı ilkelere benzer ilkelerle de bu kanıtlanabilir: "Ünlü botanikçimiz K.A.Timiriazev, bitkilerin çeşitli parçalarının göreceli önemini ve aralarındaki ilişkileri incelerken şöyle haykırmıştı: 'Yaprak! İşte bitki bu dur!' Bana öyle geliyor ki, biz de ayni temele dayanarak şöyle diyebiliriz: 'Kas! İşte hayvan budur!' Hayvanı bir hayvan, insanı bir insan yapan şey, kastır!"[9]

Bu uslamlamayı sürdürerek şöyle de denebilir: "Canlı devinim, işte ruhsallık budur!" Bu değindiğimiz benzetmeler ne denli kesin olursa olsun, adı geçen fenomenlerin en özlü çizgilerini gerçekten yine de yansıtmaktadırlar.

Canlı devinimlerin, eylemin ve yansıma görüntülerinin betimlenmesi, **kavramsal yeni bir aygıt**'ı gerekli kılmıştır; Sherrington'un, Uktomski'nin, Bernstein'in, Zaporojets'in, Leontiev'in ve daha başkalarının çalışmaları, bu aygıtın temelini oluşturmuştur. Bu süreçler, ne yansıma kuramı terimleriyle, ne de uyaranlar-tepkiler kuramı terimleriyle betimlenebilirler. Bu iş için, "gerekli gelecek modeli", "devinim sorunu", "önceleme", "eşzamanlı görüntüler", "devinim yoluyla zamanın uzaya geçişi", "devinimin nesneye bağlı olması" ve daha başkaları gibi kavramlara karşılık olan terimler gereklidir. Bu terimlerin ve kavramların hepsi de genelde ruhbilimsel etkinlik kuramına ve özelde yönelim ve araştırma etkinliği kuramına aittirler; bu kuramlara göre, E.Yudin'in terimleriyle söylersek, ruhsallık, bir etkinlik **organıdır.**

Şimdi artık ruhsallığın kökeni sorununa gelelim. Ruhbilim tarihinde, ruhsallığın yansıtıcı işlevinin ortaya çıkış mekanizması konusunda çeşitli varsayımlar öne sürülmüş bulunmaktadır. Zaporojets ile Leontiev'in varsayımı da bunlardan biridir. Buna göre, uyarılabilme yetisinin duyum yetisine dönüşmesi organizmanın homojen bir ortamdaki varoluştan, çeşitli şeylerden oluşan nesnel biçimlere sahip bir çevredeki yaşama geçişi nedeniyle göreli olmuştur. Eğer yaşamın ruhsallık-öncesi (prepsychique) gelış düzeyinde, organizmalar homojen ortamda gömülüp kalmışlar ise (ki o zaman, bu çevrenin doğrudan doğruya biyolojik değer taşıyan özellikleri bakımından uyarılabilir olmak onlara yeterlidir), gereksinimlerinin nesnesinden uzak kalmış olan organizmalar, bu nesneyi ele geçirebilmek için, nesnenin, özünde yaşamsal açıdan önemsiz özelliklerine doğru yönelmek zorunda olurlar.

Ancak bu özellikler, yaşamsal önemde daha başka özelliklere bağlanmış bulunmalıdırlar ve bunların varlığını (ya da yokluğunu) 'sinyallemelidirler'. Hayvanın davranışı, ancak, bu sayede nesnel olabilir. Bu arada, birbiriyle bağlantılı, yani bir anlam taşıyan özelliklere (yaşamsal önemde ve bu özellikleri sinyalleyen özelliklere) sahip nesnenin embri-

yon biçiminde bir yansıması oluşur ve böylece bir anlam kazanır.

Zaporojeis ile Leontiev, ruhsallığın kökeni sorununu çözmeye çalışırken, bu süreç içinde öznenin taşıdığı önemi vurguluyorlardı. Leontiev'in incelenmesinde duyum yetisinin oluşma sürecinin deneyimsel modeli, algılanamayan uyarmaların algılanabilir uyarmalara dönüşümü idi (ellerin derisiyle renk duyusunun insanda oluşma sürecini inceliyordu). Anlaşıldı ki, renk üstüne duyarlığın ve yönlendirmenin ortaya çıkışı, ancak bir araştırma durumundaki aktif eylemin koşullarında mümkündür.

Çevre dünyasındaki nesnel özellikleri üstüne duyumun ortaya çıkışı sorunun yalnız bir yanıdır. Bu dünyada insanın kendine özgü devinimleri üstüne duyumun ortaya çıkışı da aynı derecede önemlidir. Zaporojets, "devinimin keyfi olarak yönetilebilir hale gelmeden önce, doğrudan ya da dolaylı özellikleri nedeniyle, algılanabilir olması gerektiği"[10] konusunda inandırıcı kanıtlar ortaya koymuştur.

Demek ki, öyle bir durumla karşı karşıya bulunuyoruz ki, burada devinim, hissetmenin, duyumun ortaya çıkıp gelişmesinin koşulu oluyor. Öte yandan duyum da, devinimin daha sonraki gelişmesinin, keyfi olmayan devinimden keyfi devinime dönüşmesinin koşulu oluyor. Bu bakımdan, duyum, devinimin hem temeli hem de sonucu, hem bir devinim uyaranı hem de bu devinime bir fren oluyor.

Bütün bunlar göstermektedir ki, canlı devinimin biyodinamik dokusu, görüntünün kuruluş gereci olan, "duyusal doku" öğelerini (Leontiev'ın terimi) içermek (ya da doğurmak) zorundadır. Duyusal doku, biyodinamik dokuyla eşzamanlı bir kalıp (moulage) (bir şema) dır; ya da (az çok büyük sayıda gerçekleşmiş devinımlerin), öznel gizil güçlü devindirici alan uzayında kendini koruyan (değişmeyen), donup katılaşmış biyodinamik bir dokudur. Duyusal doku, devinim tamamlandıktan ve yeni bir devinımin kurgusuna katıldıktan sonra da sürüp giden, kalıcı bir devinim pratiğidir.

Biyodinamik ve duyusal dokunun yukarda değinilen karakteristikleri, görüntünün ortaya çıkışı sürecinin çözümlemesine dönebilmemiz için yeterlidir.

Görüntüler, nesnel pratik, duyusal algısal ve düşünsel etkınlıkten kaynaklanan öznel fenomenlerdir. Görüntü gerçekliğin bütün ve bütünleyici şekilde yansıtılmasıdır; belli başlı algısal kategoriler (uzay, zaman, devinim, renk, biçim, yüzeysel vasıf,)vb. eş zamanlı bir yolla burada yer alır. Etkinliğin düzenlenmesi, görüntünun temel bir işlevidir. Bu işlevini yerine getirebilmek için, yansıtma, nesnel olarak sağın (exact) olmak gerekir.

Oluşunun her aşamasında, algılama görüntüsünün özneyi nesneler dünyasından ayıran bir şey olmadığını düşünmek için kimi nedenler vardır. Algının gelişmesındeki doğrultu bütün durumlarda, global olarak upuygun bır yansıtmanın, ayrıntıda da upuygun bir yansıtmaya geçişidir.[11]

Gelişiminin bütün evrelerinde algının upuygunluğu ilkesi, bütünlüğü içinde ruhsallığını ve, özel olarak da, her ruhbilimsel sürecın gelişmesine de yaygınlaştırılmalıdır. Ruhsallığın her gelişim evresi (soyoluş ve bireyoluş ya da işlevsel oluş), kendine özgü, sürüp giden bır değer taşır. Ruhsallık, her gelişim evresinde, parçasal değil, bütünsel bır kuruluştur; her ne kadar doğal olarak, yakın ya da uzak bir gelişme bölgesi içında olsa da. Ruhsallığın bu bütünlüğüne, dünyanın yansıtılışının bütünselliği karşılık olur; ama, bu da doğallıkla değişik yoğunluk ve yetkinlik tarafından nitelenmektedır, yalnız bu yüzden de bütünsel olmaktan çıkmaz yine.

Bıyodinamik ve duyusal dokuların aynı kaynaktan çıktığını ve bır bütünün ikı yanı olduklarını öngören, devinim ile duyumlar üstüne klasik olmayan yorumların, psıkofizyoloji ile ruhbilimde günyüzüne çıktığını yukarda söylemiştik. Görsel görüntüyü örnek alarak, bu konuya biraz daha yakından eğilelim.

Görsel algılamada iki tip yapı ayırt edilir: Çevre dünyasının üç boyutlu uzayının koor-

dinatları içinde yerleşmeye bağlı uzaysal yapı ve gözdeki retin tabakasının anatomik koordinatlarına bağlı yakınsal (proximale) uyarılma yapısı. Görsel görüntünün mikro-oluşunun (micro-gnese) ve retın tabaka ile ilıntili olarak optik görüntünün kararlılığının (stabilisatıon) incelenmesinde, bu yapıların, gerçek algılama edimi içinde birbiriyle bağlantılı olmalarına karşın, görece karşılıklı bağımsızlıklarını da ortaya çıkarılabilmektedır. Bu iki yapı, belirli imgesel özelliklerle de belirginleşirler; bu özellikler, genellikle, algılanan gerçekliğin şeysel içeriğine bağlı, yani üç boyutlu dışsal uzayda yer alan, görüntünün duyusal dokusunu oluştururlar. Devinimi bıyodınamik dokusu da yine imgesel duyusal özellikler taşır (devinimin algılanması ve duyumu).

Görüntünun uzaysal yapısı, öznenin nesnel eylemlerinden, devinimin biyodınamik dokusunun görüntünun duyusal dokusuna dönüşmesi sayesinde doğar. Bu söylediklerimiz, salt oluşum süreci içındeki görüntü için değil, daha önceden oluşmuş görüntü içinde geçerlıdır; çünkü, bir duraklama birikmış bır devinım gibi görülebilir. Bıyodinamik doku, hem doğrulmuş (genérée) görüntüde, hem de gerçekleşmiş görüntüde, aşılmış bir durumda bulunur.

Uzaysal görüntü kuruldukça, nesnel özelliklerle dolar, duyusal bir dokuya bürünür ve dışsal uzayda onunla birlikte yer alır. Bu durum, kökeni biyodinamik dokuya bağlı olan duyusal doku için de geçerlıdir. Kökeni yakınsal (proximale) uyarma özelliklerine (çevrenın ışık-renk özeliklerine) bağlı olan duyusal doku için işler biraz daha karışıktır. Bu tipteki duyusal dokunun, kaynaktan nesnel (ve aynı zamanda her biri imgesel) özellıklere sahıp olmadığı varsayılabilir. Bu doku görüntünün uzaysal yapısıyla karıştıkça ve dışsal uzayda, onunla yer aldıkça, bu özellikler kazanılır. Bu kaynaşmadan sonra, görüntü tamamlanmış ve çözülmez bır bütünlük olmuştur.

İşte bunun ıçin **devinim ile ışık**, dünyanın görsel uzaysal görüntüsü için, aynı ölçüde bır "kurgu gereci" sayılır. Hatta dahası, bu iki duyusal doku biçimi, tersine dönüş yetisi de kazanırlar. Uzaysal görüntünun kuruluşu sırasında baş rol ilkın pratik, daha sonra algısal olan[12] devınımden, eylemden kaynaklanan duyusal dokunundur. Daha önce kurulmuş olan görüntüde ise, baş rolü üstlenen öğe, yakınsal uyarılmadan kaynaklanan duyusal dokudur. Devınımın kurgusunda, tersine bır dönüşüm olur; şu anlamda ki, görüntunun duyusal dokusu, devinimin bıyodinamik dokusuna dönüşür.

Buraya dek söylenenlerden şu sonucu çıkarabilirız: Özne, devinimleri aracılığıyla dışsal uzaydan nesneyı **çeker-çıkarır** (extrait) ve onu ışıkla "sarar". Bu, Bulgakov'un kullandığı yazınsal yönteme benzetilebilir: Uzaydan artık çıkmış olan nesne, "bir şimşek parıltısına bürunur". Ama tersine bir gelişme de vardır yine Bulgakov'da:"... Guneş ışığında kendını .. yakıcı sıcakla biçimlendiren insan"[13] diye yazar. Bu yazarda ışık, gerçekten, birçok imgelerin kurgu gereci olmuştur.

R. M. Rilke'de de bizim biyodinamik dokunun duyusal dokuya dönüşmesi dediğimiz olay üstüne örnekler bulunabilir. Rodın'in heykellerinden bırı için şair şöyle dıyor: "Aslında devinım, heykel sanatında bır yenilik değildir. Yenileşen onun bir niteliğidir; yüzeylerın kendı özelliğıyle ışığın bir nıtelığe çekilişidir; bu yüzeylerin alanları ve parçaları öylesıne değışken ve çeşitlıdır ki, sözgelımi ışık burada tatlı tatlı akar, orada hızla dökülür, kımı yüzevsel, kımi derin, kimi parlak, kımı de mattır. Bu nesnelerden bırine dokununca, ışık başıboşluktan kurtulur, kendiliğinden dolambaçlara artık gerek duymaz; nesne, ışığı ele geçirir ve dılediği gibi kullanır".[14]

Görülduğu uzere, Rilke, ışığın devinim tarafından çekilişinden, ışığın nesneye dokunuşundan (ve daha sonra onu ele geçiren ve onu istedığı gibi kullanan nesneden) söz ediyor ve son olarak, çok güçlü bir imge kullanıyor: Işık başıboş dolaşmaktan kurtuluyor dıyor.

Devınım, başlangıçta olduğu gibi işin sonunda da, görüntünün, âdeta tözü çatısıdır.

İNSAN BİLİNCİNİN TARİHSEL VE BİREYOLUŞSAL GELİŞİMİ ARASINDA KARŞILIKLI İLİŞKİ SORUNU

Ruhbilimin ana sorunlarından biri, tarihte ve bireyoluşta, insan bilincinin kökeni ve gelişiminin araştırılması sorunudur. Bu süreçler üstüne birçok kuramlar ileri sürülmüş bulunmaktadır bugün. Bunlardan kimilerinde bilincin bireyoluşu (ontogenèse) ile tarihi arasında bir koşutluk yani gelişim süreçlerinde belli bir tipte yinelenme fikri ortaya konmuştur. Bu fikre göre, ilkin, bilincin gelişiminde tam olan ve uzayıp giden bir süreç vardır; bunun arkasında, (bilincin, Y.Ş.) sıkışması (commression) ve hızlı bir biçimde yeniden-üretimi gerçekleşir, diyeceğim, yeni bir temel üzerinde, âdeta kısa süreli bir yinelenme gerçekleşir. Bu yinelenme fikri, daha önceleri, Hegel'ın **Tin'in Gorungubilimi** adını taşıyan kitabında formüle edilmişti. Orada şöyle yazıyordu: "Birey içerik açısından da evrensel Tin'in eğitim basamakları içinden geçmelidir, ama Tin'in şimdiden arkada bırakmış olduğu şekiller olarak, geliştirilip düzeltilmiş bir yolun basamakları olarak."[15]

Tin'in Görüngübilimi konusunda Engels'in neler dediği biliniyor: "Tın'in embriyoloji ve paleontolojisinin bir paraleli denilebilirdi. İnsan bilıncının tarihsel olarak geçtiği evrelerin kısaca yeni bir kopyası olarak kavranılan bireysel bilıncın geçirdiği değişik evreler boyunca gelişmesi".[16]

Ancak, genel yinelenme ilkesi bir yana bırakılırsa, yinelenen şey üzerine, bilincin tarihinden bir bireyin bilincinin gelişmesine nasıl geçildiği üzerine, somut hiçbir ilke formüle edilmiş değildir.

Geçen yüzyılın sonundan başlayarak, biyogenetik yasasının bulgulanmasının etkisi altında, kimi kuramların ruhbilimde doğduğu görülmüştür (örneğin, S.Hall, J.Baldwın kuramları). Bunlara göre, çocuğun ruhsal gelişimi, toplumdaki gelişimin başlıca aşamalarını, örneğin ilkel barbarlık, göçebe yaşamı, tarım, vb evresini yineler (özetleme kuramları). Ne var kı, çocuktakı gelişım aşamalarını, toplumun gelişımındeki, keyfi olarak seçilmiş, somut aşamalarla doğrudan doğruya bağıntılı duruma getiren bu gibı kuramların tutarsızlığı çok geçmeden anlaşılmıştır. Bununla birlikte, bu kuramlar bir yandan reddedilirken, öte yandan çocuğun bilinç gelişimindeki mantık ile, bilincin gelişim tarihinin mantığı arasındaki benzerliği şu ya da bu yolla açıklamak isteyen yeni girişimler de yapılmıştır. (E.Claparéde ve daha başkaları, gibi).

20'li ve 30'lu yıllarda birçok Sovyet ruhbilimcisi özetleme (récapitulation) kuramını savunmuşlardı. 60'lı yılların başında Leontiev'ın yapmış olduğu çalışmalarda, dolaylı bir yolla, bu konuyla yeniden karşılaşılır; Leontiev, çocuğun ruhsal gelişim sürecini, onun toplumsal deneyı kendine maletmesine bağlayarak, şöyle yazıyordu: 'Bu, insanı özellikleri, tarihsel olarak meydana çıkmış bulunan yeteneklerın ve davranış bıçimlerinın birey tarafından yeniden-üretilmesiyle sonuçlanan bir süreçtir."[17]

Yeteneklerın, araçlar ve bilgilerle yapılan bır etkınlığın yenıden üretimi. "çocuğun bunlara karşı, ınsan etkinlığine upuygun (özdeş değil, elbet) bır pratık ve bilgisel etkınlık gerçekleştırmek zorunda olduğunu"[18] önceden-varsayar. Bu araçlar ve bilgiler ınsan etkınlığının bır dile gelışidir çünkü.

Şımdi, bu ilkeler bır kez kabul edilince, bir dizı çetın sorunla karşılaşılır. En başta, tarihsel olarak yeniden-üretilmiş bulunan yetenekler nelerdır ve hangı sıra ile uretılmışlerdir? Sonra, bu insani yeteneklerle, çocuğun, bunlara upuygun olan ve bunları yeniden-üreten etkinliği arasında ne gibi ilişkiler olabilir?

Bu sorun, felsefi düzlemde, B.Kedrov tarafından çözumlenmiştir. Ona göre, bireysel bilincın gelışmesinın "belli bir ölçüde, diyalektik bir yolla, geneldeki (bilincin) tum tarı-

hının... kimi çızgilerini ve özgülüklerini yinelediğini"öne süren sav ilkece doğrudur. Ne ki, böylesine bulanık bir formülasyon ("belli bir ölçüde", "kimi çizgileri"), temelli bir noktayı gölgede bırakıyor kuşkusuz; yani, tarihsel bilincin hangi kesin çizgileri bireyin bilincindeki gelişmede yinelendiği ve nasıl yinelendiği sorununu açıklayamıyor. Ama, Kedrov haklı olarak, bu mantıki yinelenmenin, insanlığın sosyo-ekonomik gelişmesinden değil de, genel anlıksal evrim yolu ile, tınsel yaşamla ilgili olduğunu belirtiyor.

Onun bu sorunu diyalektikteki tarihsel olanla mantıksal olan arasında bulunan bağıntılar sorununa bağladığını belirtmek yerinde olacaktır. Bilindiği gibi mantıksal olan, tarihsel gelişim evrelerinin ardışıklığını, özel bir biçimde özetlemektedir. Mantıksal olan, tarihsel süreçlerın içeriğini, genelgeçer bir biçimde, katışıksız bir durumda dile getirir.

Az önce incelediğimiz sorunda olduğu gibi, burada da yine insan bilincinin tarihsel gelişimi söz konusudur; karşımıza çıkan sorun, bu sürecin içeriğinin genelgeçer toplayıcı bıçımını oluşturan şeyin ve bu biçimin benimsediği görünümün ne olduğudur. Bizim görüşümüze göre, kültür biçımleri, tınsel gelişımin tarihsel süreçlerının mantıksal, tarihsel anlatımıdır. İnsanların tınsel tarihinin gerçekten zorunlu öğelerini onlar taşır ve bu durumda, kultur biçimlerının bireyce özümsenmesi, bilincin tarihsel gelişiminin değişik bir özetlenmesi (recapitulation condensee) sayılır.

Ancak şu nokta da belirtilmelidir ki, Hegel, toplumsal ile bireysel bilincin (tinin) gelişımında bir koşutluk görmekle kalmamış; bunun yanı sıra,onu anlayabilmek ıçin izlenecek yolları da çızmiştir. Dolayısıyla, ona göre, tin için daha önceden nesnelerin esası olan şey, daha sonra bireyde bır iz, bir nüans bıçiminde kalır. Birey, daha önce geliştirilmiş, hazırlanmış bır yolun biçımleri ya da aşamaları olan kendi içeriğine göre, tinin geçmişi "içinden geçer". Bilgilenme süreçlerine gelince, Hegel bunları da şöyle gösterir: "... böylece, görüyoruz ki, ... önceki çağlarda insanların olgun kafalarını uğraştıran şeyler çocukluk çağının bılgilerine, alıştırmalarına ve giderek oyunlarına indirgenır olmuştur; ve çocuğun eğıtbılımsel ilerleyişinde sanki siluette çizili dünya ekin tarihini tanıyabiliriz."[20]

Demek, tının içeriği, özetlenerek (yoğunlaşarak), kendi dışsal alanı olarak, organik-olmayan doğa olarak, kendi bıçımlerine dönüşüyor. (Bak. insanın organik-olmayan maddesi (corps), Marx'ta).Birey, öğrenim sürecinde kendi organik olmayan doğasını "soğurur" ve onu özümser.

Marx'a göre, "organik-olmayan madde", kültürdür. Birey bilincinin gelişimi, kesinlikle, onun bireyce kendisine mal edilmesi sırasında gerçekleşir. Dolayısıyla, bilincin tarihi ve bireyoluş sorunu, kültürün oluşması ve bireyce kendine mal edilmesi sorununa bağlıdır (kültürden anladığımız da, bılınç tarihının mantığa dayalı, genelgeçer anlatımıdır) Kültür biçımleri, bireysel bilincin gelişiminde daha önceden hazırlanmış yolun aşamalarıdır. Denebilir ki, bilim burada köklü bir sorunla karşı karşıya bulunmaktadır: İnsanlığın tinsel gelişiminin içeriği, nasıl oluyor da kendi biçimleri oluyor ve bu biçimlerin bireyce özumsenmesi nasıl oluyor da kendi bılincinin gelişiminin içeriği oluyor, işte bunu belirlemek.

Bu sorunun aydınlığa kavuşturulmasındaki güçlük, aşağıdaki koşullardan doğuyor. Kültür bıçımleri, insanlığın gerçek etkinliğini belirleyen toplumsal yeteneklerin nesnel, toplayıcı yanını dile getirir. Bilindiği üzere etkinlik, kendi nesnesinde söner, sona erer. Bunun için ruhbilımciler, bireyin bilınç gelişimındeki mantığın içten ıçe bağlı olacağı kendine mal -edinme nesnesi olarak kültürün etkin öğesinin içeriğini yeniden değerlendirmek zorundadırlar. Ama bu da, somut etkinlik biçımleri içinde kültür biçimlerinin anlatım ve betımleme yöntemlerini zorunlu kılar; çünkü bunların (kendıne) mal edilmeleri, bireysel bilinç gelişmesinin tam da temelinde yer alır. Bu yöntemler olmadan, ruhbilimde, bilincin tarihsel gelişiminin bireyoluşunda o felsefi yinelenme yeteneği düşüncesi asla kullanılamaz.

L.Vigotski daha 20-30'lu yıllarda yeni bir görüşün temellerini atmıştı; buna göre, insanın ruhsal gelişimi, toplumsal-tarihsel yeteneklerin genel-geçer maledinme biçimi olarak, öğretim ve eğitimden geçerek gerçekleşir. İnsan için kültürün maledilmesi bir koşul değil, bir gelişme kaynağıdır. Bu bilgin, insanın yüksek ruhsal işlevleri üstüne köklü bir yasa formüle etmişti: "Her yüksek ruhsal işlev, çocuğun gelişiminde iki kez kendini gösterir: İlk kez, kolektif, sosyal etkinlik olarak, başka bir deyişle, ruhsallıklar-arası (interpsychique) işlev olarak ikinci kez de, bireysel etkinlik olarak, çocuğun içsel düşüncesinin varlık tarzı olarak, ruhsallık-içi (intrapsychique) olarak."[21] Dolayısıyla, bireysel ruhsal etkinlik, sosyal iletişimde, kolektif etkinlikte daha baştan verilidir.

Vigotski'nin kurmuş olduğu bilimsel okul, bu görüşün hem kuramsal ve hem de deneysel düzlemde özünü konu edinen çalışmalar ortaya koymuştur. Nesnel-kültürel dünyada insan etkinliğinin ruhbilimsel çözümlenmesi üstüne, yani yeteneklerin toplumsal-tarihsel karakteristiklerini, bunların maledilmelerine yönelik, bireyin pratik ve bilgisel etkinliğinde yeniden -üretilmelerine bağlama olanağını veren çözümleme üstüne, temel ilkeler kotarılmış bulunmaktadır.

Ruhsal gelişme, insanın özgül yeniden-üretici etkinliğine dayanır; insan, bununla, etkin bir tarzda çalışabilmesi ve sosyal yaşamla bütünleşebilmesi için kendisine gerekli olan, tarihsel olarak oluşturulmuş temel yetenekleri ve gereksinimleri kendine maleder. Bireyin yaratıcı olanakları da istidat ve tanrı vergisinin kaynağında yer alan yeteneklerin ve gereksinimlerin yeniden üretilmesi sırasında doğarlar ve biçimlenirler. Burada şu noktanın da altı çizilmelidir: Kişilikte bu ruhsal oluşmaların toplumsal bir yolla geliştirilmiş (cultivee) bir doğası (yapısı) vardır; bunun bireylerce kendilerine mal edilmesi, eğitim ve öğretimin tarihsel koşullarıyla belirlenir.[22]

Yeniden-üretici etkinliğin karşılık olan tipleri biçiminde görünen, insan ruhsallığındaki ilk gelişme aşamalarını açıklamaya çalışalım. Şimdi, birinci aşamada, çocuk, yetişkinlerle işbirliği içine girerek, iletişim gereksinimini kendine maleder.[23] Çünkü, her insani özün statusünü, bu gereksinim oluşturur, kurar. İletişim, tarihsel açıdan, insan kültürünün ilk gelişim biçimidir; çünkü, birey kendi öz gelişimine iletişim gereksinimini özümseyerek başlar. Bu gereksinimi çocuğun ruhuna yerleştirme yolları ve yöntemleri, geleneksel (alışık olduğu) halk kültürü biçimleri içinde bulunur.

Çocuğun yetişmesinde daha sonraki aşama; toplumca geliştirilmiş olan, en yakın nesnelerin kullanım yollarını edinmeye yol açan, nesnelerin kullanılması (manipulation) etkinliğindeki temellerin özünsenmesiyle ilintilidir. Bu aşama, çocukta, bir yandan ellerin çeşitli genel devinimlerinin nesnelerle (düşünce öğeleriyle) ilintili en yalın sorunların çözümü için bir yetenek; öte yandan da, yetişkinlerle ve yaşıtlarıyla ilişkiler sisteminde kendine özgü bir konum tutabilmek için bir yetenek oluşturur (çocukta -Ben-duygusunun doğuşu). Burada, insan etkinliğinin gerçek öznesinin ilk öğeleri görülür (bu da genel olarak üç yaşına doğru olur).

Daha sonra, oyun etkinliği içinde, çocuk insani bağıntıların genel anlamlarını özümser (sözgelimi, karşılıklı bağlılıkları). Bu da onda imgeleme yetisi ile nesneler yerine simgesel ikameler kullanma yeteneğini oluşturur. Yeniden-üretici etkinlik tipi olarak oyun, tarihsel bakış açısından, ruhbilimde daha önceleri de incelenmiş ve onun tarihsel kaderi, çocuğun ruhsal gelişiminde önemli bir biçim olarak izlenmiş bulunuyordu. Nitekim D.Elkonin, kimi halklarda çocukların basit oyuncaklar kullanmasının, daha sonraları onları somut zanaatların öğrenciliğini yapabilecek duruma getiren, bazı önemli duyusal-devindirici (sensorimotrices) yetenekleri kendilerine maledebilme yolunu nasıl açtığını gösterdi.[24] Daha sonra, üretim giderek duyulur bir biçimde karmaşıklaşırken, oyun çocukta öğrenimi için kendisine gerekli olan alışkanlıkları da geliştirmeye başlar.

Bu etkinlik çocuğu bilim, sanat, hukuk, ahlâk evrenine sokar; insan bilincinin yüksek biçimlerinin dünyasında kuramsal düşünce ve kendine yön verme öğelerini kazandırır.

Daha sonraki araştırmanın hedefi, çocuğun yeniden-üretici etkinlik tiplerinin hepsinin ruhbilimsel yasalarını ortaya çıkarmaktır; çünkü, bunlar ona tarihsel olarak oluşmuş bulunan insani yetenekleri kendine maletme yollarını açacaklardır.

Ancak diyalektik çizgisinde gidildiğinde çözülebilen iki sorunun üzerinde durduk. Çağdaş ruhbilimde bunlara benzer daha birçok sorun var elbet. Özellikle, ruhsallığın ve bilincin ilk biçimlerinin kaynağı ile saptanmasını ilgilendiren alanları ortaya çıkardık; çünkü, bunların incelenmesi daha çok güçlük çıkarmaktadır karşımıza. "Devinim ile ruhsallık" ve "bilincin tarihsel ve bireyoluşsal gelişmesi" sorunlarıyla ilgili bilimsel bir girişim, bize göre, diyalektik-maddeci bir temel üzerinde ruhbilimi bütün olarak geliştirebilmek için izlenmesi gereken yolları belirleyebilir.

NOTLAR:

1) Aristote, **Seçme Metinler,** Paris, s. 103
2) A.A.Uktomski, **Yapıtlar,** C.V.Leningrad, 1954, s.75 (Rusça)
3) N.A.Bernchtein, **Devinim Fizyolojisi ile Etkinlik Fizyolojisi Üstüne Denemeler,** Moskova, 1966.s.178 (Rusça)
4) Age. S.179.
5) V.P. Zintchenko, **Etkinliğin Mikro-Yapısal Çözumlemesi.** Mosk. 1975
6) Norbert Wiener, **Hayvan ve Makinada Kibernetik ya da Denetim ve İletişim.** New York-London, 1961, s.46
7) Augustin, **Yapıtlar,** 2.kısım, Kiev, 1905, s.302-303 (Rusça)
8) N D.Gordeeva, "Devindirici Edimde, Ruhbilimsel Yansıtmanın Dinamiği" **Voprossy Psikhologuii,** 1981, No: 2
9) N E. Vvedenski, **Sinir Sistemi Fizyolojisi. Seçme Yapıtlar,** Fas. 3 2.Kitap, Moskova 1952, s.938 (Rusça)
10) A.V.Zaporojets, **İstenilen Devinimlerin Gelişmesi,** Mosk. 1960, s. 88
11) B.M.Vehtchovski, "Görsel Bellek ve İnsanın Bilgiyi İşleme Yöntemleri" **Vopr.psikh.,** 1977, No: 6
12) G.Rouzskaya, **Algı ve Eylem,** Mosk. 1967, (Rusça)
13) M.A.Boulgakov, **Romanlar,** Mosk. 1978, s.795 (Rusça)
14) R M.Rilke, **Auguste Rodin,** Leipzig, 1921,
15) G.W.F.Hegel, **Tinin Görüngübilimi,** Çev: Azız Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1986, s. 36
16) F.Engels, **Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu,** Çev: Sevim Belli, Sol Yay., Ankara 1976, s.16.
17) A.N. Leontiev, **Ruhsallığın Gelişim Sorunları,** Mosk. 1972, s.535 (Rusça)
18) Age. s. 544
19) B.Kedrov, **Gelişim Sürecinde Yinelenirlik Üzerine,** Mosk. 1964, s.93
20) Hegel. age. s.36.
21) L.S.Vygotski, **Seçme Ruhbilim İncelemeleri,** Mosk. 1956, s. 449 (Rusça)
22) V. V. Davydov, "Kişilik Kendini Yapmalıdır", **Kişilik Neyle Başlar**'da Mosk, 1979 (Rusça)
23) **Okul öncesi yaşındaki Çocuklarda İletişimin Gelişmesi,** Mosk. 1976 (Rusça)
24) D.B Elkonin, **Oyunun Ruhbilimi,** Mosk, 1978, s. 33-64 (Rusça)

KÁYNAK:

Sciences Sociales 1982/2

ruhsallık yasalarının araştırılması

boris lomov*
fransızcadan çeviren: yakup şahan

Her türlü bilimin asıl amacı, bilindiği gibi, incelediği süreçleri (fenomenleri) yöneten nesnel yasaları ortaya çıkarmaktır. Dahası, her bilgi dalı, ancak bu hedefe doğru yol aldığı ölçüde bilim olur. Kuramsal ve deneysel tüm araştırmalar da, eninde sonunda, kesinlikle buna bağlıdırlar ve bilim alanındaki uygulamaların sağladığı başarılar da yine bu yolda gerçekleştirilmiş olan ilerlemelerin bir işlevidir.

Kesinlikle ortaya çıkarılıp formüle edilmiş bulunan yasalar, bilimsel bir kuramın "çekirdeğini" oluştururlar (bir kuram salt bunlarla sınırlanmış olmasa da). Bir yasa bir kez bilinince, mantığa dayalı güçlü uslamlamalar ve kesin hesaplamalarla, fenomenlerin evrimini daha önceden kestirme ve bu temel üzerinde, pratik uygulama olanaklarını bulma fırsatını açar. Bu durum ruhbilim için de tümüyle doğru ve geçerlidir.

Bir yasa nedir?

Her şeyden önce, yasadan söz edildiğinde, şu ya da bu fenomenler arasında nesnel olarak bulunan bağlar, bağıntılar göz önüne alınır. "Yasa, bir ilişki'dir" diyordu Lenin Ancak, her bağlantı, her bağıntı bir yasa sayılamaz, bunun için daha başka şeyler de gerekir. Ancak fenomenlerin kendi özlerini dışa vurdukları bağıntılar, yasal düzenlilik sayılabilir. "Yasa, özsel (essentiel) bir fenomendir", "yasa ve öz türdeş (ayni türden) ya da daha doğrusu, ayni düzeyden kavramlardır ve fenomenler de evren vb. üzerinde insan bilgilenmesinin derinleştirilmesini dile getirirler." Bir yasa, "özlerin bir ilişkisidir ya da özler arasında bir ilişkidir". Özler arasındaki ilişkiyi bilmek, tekil olan ve rastlantısal görünen fenomenler yığını içinde, genel'i ve zorunlu'yu ortaya çıkarmak demektir. Yasa, "fenomenlerdeki özdeşlik (l'identique)tir", kararlı olan ve dolayısıyla, yinelenen şeydir.[1]

Bilimsel bilgilenme, kesinlikle, fenomenler arasında özsel, zorunlu, kararlı, yinelenen bağları ortaya çıkarmaktan ibarettir.

* B.Lomov: SSCB Bilimler Akademisi Üyesi, Akademinin Ruhbilim Enstitüsü yöneticisi. SSCB Ruhbilimler Cemiyeti başkanı. **Mühendislik ruhbiliminde sistemci yaklaşım, insan ve teknik, ruhsal süreçler ve insanı temaslar, Uluslararası kozmik uluslarda temaslar sorununa kati** gibi yapıtların yazarı.

Ruhsallığın yasalarını ortaya çıkarmak, düzenli diye nitelenebilecek bağlantıları ve ilişkileri görünür kılmak; bilimin üstlendiği en güç görevler arasındadır. Hatta, görece basit ruhsal fenomenleri incelerken bile, sayısız güçlüğü, çelişkileri, konu-dışılıkları, "tıkanıklıkları" aşabilmek için devlere yaraşan bir çalışmayı göze almak gerekir.

Ruhsal bilgilenme süreci, çeşitli dramatik durumlarla doludur. Ruhbilim araştırmacıları, çözülmeyecekmiş gibi görünen nice açmazla karşılaşır. Uzun ve titiz bir çalışma sonunda bazen öyle sanılır ki, kararlı, doyurucu, zorunlu bağlantıları dışavuran bir yasaya çoktan parmak basmışsınızdır. Euréka (Buldum!). Artık bir yasa bulgulanmış, belirlenmiş, formule edilmiştir! Derken... hemen yine yeni yeni araştırmalara girişeceksiniz, yeni yeni olgular bulgulayacaksınız, bilinmeyen bağıntıları ve yeni etkenlerin etkilerini ortaya çıkaracaksınız. Zorlu bir araştırma çalışması sonucu kazandıklarınız çözülüp dağılmaya ve bir yasanın temelleri üzerine kurulu ve eldeki verileri tutarlı bir yapı halinde örgütlenmiş "kuramsal bina" çökmeye başlayacaktır. İşte yeniden karmakarışık bir olgular yığını karşısındasınızdır. Bunun için, her sınamada sınırler sağlam olmalı ve umutsuzluğa kendini kaptırmaksızın ve ruhsallığın nesnel yasalarının bilinemeyeceği sonucuna varmaksızın, çalışmayı yürütebilmek için serin kanlı ve uyanık olmak gerekir.

Lenin'in şu saptamasını anımsayalım: "**Yasa kavramı**, bilgilenme derecelerinden sadece birıdır."[2] Sadece bir derecesi. Oysa ruhbilimciler (ama yalnız onlar da değil elbet), bazen, bulgulamış oldukları yasanın bütün bir merdiven olmasını istemektedirler. Şu ya da bu tekil yasayı genelgeçer kılmak doğrultusunda yapılan girişimler, incelenen fenomenlerin tekil bir yanını ya da tikel (özel) bir düzeyini açığa vurduklarından, genel olarak, üzücü sonuçlar doğurur. Basamakları sıçrayıp atlayarak merdiven başına birden çıkmaya çalışan kişi, her zaman düşme tehlikesiyle karşı karşıyadır.

İ.Pavlov, geçmişten edindiklerimizi, yeni fikirler adına (ya da öyle görünenler adına) hemen kolayca bir yana atıveren ruhbilimcileri kınıyordu. Ne yazık ki, birçok kimse bu kınamayı hak etmişti. Daha başka bilimlerde olduğu gibi, ruhbilimde de her ileri adım, ancak, daha önce geçerli olarak edinilmiş bilgilerin sistemleştirilmesi üzerine dayanılarak atılabilir. Elimizin altındaki ortak mirasa dayanmaksızın yeni görüşler ortaya koyma girişimleri, bilimi ilerletmek şöyle dursun, olsa olsa onu geriletir ya da yolunu saptırır. Bilim, her yeni aşamaya ancak bir öncekine dayanarak erişebilir, kılı kırk yaran ve titiz bir çalışmayla adım adım ilerler.

Ruhsal fenomenler üstüne bilgilenmenin karşılaştığı güçlükler, bunları yöneten yasaların ortaya çıkarılması, bu olayların özyapısıyla bağımlıdır. Çağdaş bilim, ruhsallığı (psychisme), özel bir biçimde örgütlenmiş olan maddenin, beynin bir özelliği gibi görür. Ruhbilim, tözü (maddeyi) değil, yalnızca onun özelliklerini; sırf evriminde yüksek bir örgütlenme aşamasına erişmiş maddenin taşıdığı özellikleri bilip tanımak ister. Bunun için, ruhbilimde ilerleme, bu yüksek derecede örgütlenmiş olan maddeyi inceleyen öteki bilimlerin (biyoloji, genetik, fizyoloji, beyin anatomisi ve daha başkaları) kazanımlarına bağımlıdır. İnsan ruhsallığını incelerken, ruhbilim, zorunlu olarak, toplumsal bilimlere (tarih, toplumbilim, ekonomi, vb.) dayanacaktır.

Bu özellikleri dışavurmasına yol açan ruhsal fenomenler, nesnel gerçekliğin öznel yansımasıdır. Bir bakıma, öznenin içsel durumlarıdırlar ve bu yüzden dışardan gözlemleme yoluyla bunlara varılamaz; hatta, gözlemci en çağdaş tekniği uygulamış olsa bile. İşte bu öznel nitelik, genel olarak, ruhsal yansıtmanın tekilliği gibi görülmüştür (bütün öbür yansıtma biçimlerinin tersine olarak). Oysa, bilimin amacı, nesnel yöntemler kullanarak ruhsal yansıtmayı incelemek ve onun bağlı bulunduğu nesnel yasaları ortaya çıkarmaktır

Bilimsel bilgilenme gerekliklerinin çiğnenmesi; ruhsal'ın bilinemeyeceğinin ileri sürülmesi ya da daha başka araştırma bilimlerininkinden kökten farklı araçlar (yollar) bulma girişimleri; ruhbilimin işte bu en karmaşık aşamasında meydana gelmişti (ve hâlâ da bazen meydana gelmektedir.)

Bilim tarihinde, ruhsal'ın nesnel yasalara bağlı olmadığını; ruhbilim güya yalnız öznenin içsel yaşantısında doğrudan doğruya veri olanı betimlediğini; başka bir deyişle salt "betimsel" bir bilim olduğunu (burada tırnak işareti, bu sözcük kümesindeki aykırılığı vurguluyor); bir fenomenoloji olduğunu öne süren savlara çok rastlanılmıştır. Kimi araştırmacılara göre, insan, bütünlüğü içinde, nesnel olarak tanınıp bilinemez; ama içsel yaşantısında, özyapısı gereği nesnel olarak 'kavranamayan' ve ancak nedensel açıklamanın yerini alabilecek bir sezgi yoluyla yaklaşılabilecek özlü yanlar vardır.

Maddi ve nesnel yasalara bağlı dünyadaki fenomenlerin genel-ortak bağlantısı içinde yer alan ruhsal'ın kavranılıp anlaşılır olmaması, ayrıca, onu, kendine özgü bir uzayda var olan, özel bir dünya yapma yolunda kimi girişimlere yol açmıştır[3] (K.Popper, J.Essels vb.).

Öte yandan insanın "öznel" dünyasını nörodinamikten çıkarsamak isteyen araştırmacılar da, giderek ruhsallığın gerçekliğini yadsımak ve onu salt maddi süreçlere eşlik eden bir gölge-olay (épiphénomene) gibi görmek durumuyla karşılaşmışlardır. Ne ki, ruhsal olaylar gerçekten vardır ve öbür fenomenlerin hepsinde olduğu gibi, onlar da nesnel yasalara bağlıdırlar.

İ.Seçenov, ruhsal fenomenlerin yeryüzü yasaları dışında, başka bir deyişle, kendi terimleriyle söylersek, yazgısal bir biçimde bağlı bulundukları ve bilgilenme yöntemleriyle güçlü bir biçimde ortaya konması gereken nesnel yasalar dışında anlaşılamayacaklarını daha önce vurgulamıştı.

Seçenov'un belirlenimci (déterministe) görüşleri, kendisinden sonra gelen ruhbilimciler ile fizyologlarca daha da geliştirildi. Bu yönseme en tutarlı gelişmesine, ruhbilimi diyalektik maddeci bir felsefi temele oturtan Sovyet araştırmacılarının çalışmalarında erişti.

Sovyet bilginlerinin yöntembilimsel araştırmaları, ruhsal fenomenlerin, kendi üstüne kapalı belli bir gerçeklik oluşturmadığını gösterdi. **Bu fenomenler, maddi dünya fenomenlerinin genel bağlantısı içinde bulunmaktadır zorunlu olarak ve ancak bu nokta anlaşılmış olduktan sonra, bunları yöneten nesnel yasalar üstüne bilgilenmede bir ilerleme yapılabilir.**

Ruhsallık bu sistem içinde ele alındığında, ilk ağızda kuşkusuzca dikkati çeken nokta, onun içinde oluştuğu, geliştiği ve kendini dışavurduğu bağıntıların sonsuz **çeşitliliği** ve sonsuz **çokluğudur.** Böyle bir durumda ruhsallığın yasaları üstüne bilgilenme yolunda büyük güçlükler çıkarmaktadır. Bağlantıların (bağıntıların) çokluğu ve çeşitliliği içinde, gerçekten özlü, yinelenen, kararlı, zorunlu ve dolayısıyla düzenli olanları nasıl ortaya koymalı? Hangi yollar ve araçlarla onları "açımlamalı" ve rastlantısal, kararsız, görüntüsel bağlantılardan ayırmalı? İşte kuramsal ve deneyimsel olduğu kadar uygulama araştırmaları alanında da gerçek önemli sorunlar bunlardır.

Ruhsal fenomenleri incelerken araştırmacı bunların sonsuz **değişkenliği** ile karşı karşıya gelir.

Her ruhsal süreç, özgül bir biçimde, belli somut koşullar altında oluşur. Aynıymış gibi görünen bir fenomeni birçok kez incelediğimizde, her defasında, onun görünüşte yeni bir görünüm kazandığını anlarız. Burada rastlantısal ayrılıklar (farklar) söz konusu değildir. Ruhsal yansıtma, değişken olmak zorundadır. Değişkenlik onun **tözsel** (substantielle) niteliğidir ve bu yansıtmanın doğasından ileri gelir.

Ruhbilim dışında başka hiçbir bilimde, hem bir fenomeni incelemek yoluyla genel bir yasayı ortaya koymak, hem de çeşitliliğin içkin kaynağını onun bireysel (tek tek) dışavurumlarında göstermek gibi bir sorun böylesine keskin bir biçimde kuşkusuz ortaya çıkamaz.

Şu ya da bu süreçlerin, ruhsal özelliklerin ve durumların biricikliği (unicité), ruhbilimde çok sık karşılaştılan bir şeydir. Her kişiliğin ruhsal varoluş tarzı, şu ya da bu sürecin akışındaki bireysel özgünlüğün, ruhsal durumların bireysel özgüllüklerinin, vb.nın biricikliği söz konusudur burada.

Somut araştırmalarda ruhbilimci, çoğunlukla, aynı koşullarda (özdeş gibi görünen koşullarda) aynı olayların etkisinin, yalnız farklı değil, ayrıca çelişkili sonuçlar doğurduğu durumlarda da karşı karşıya gelir. Ne var ki, bunun tersi de olur: Farklı koşulların ve olayların etkisi, aynı sonuçlara yol açabilir.

Dolayısıyla, **ruhsal'ın özünün dışavurumlarındaki çeşitliliğe** ruhbilimde ayrı bir dikkat gösterilmesi bir rastlantı değildir. Hatta, başlıca konusu her birimizin başkalarından neyle **ayrımlaştığını** incelemek olan **ayrımlı ruhbilim** ve ayrımlı (differentielle) psiko-fizyoloji gibi özel bilim dalları kurulmuş bulunmaktadır.[4]

Ancak, ruhsal fenomenlerin sonsuz çeşitliliğinde genel'i ve özdeş'i, kararlı'yı nasıl görmeli; yinelenen bir bağlantıyı nasıl bulgulamalı, başka bir deyişle, bir yasayı nasıl ortaya koymalı? Son derece güç bir sorun, ama çözülebilir bir sorun.

Ruhbilimde maddeci diyalektik yöntemlerin kullanılması, çeşitlilikte birliği, biricik'te genel'i, değişken'de kararlı'yı, fenomende özü, rastlantısal'da zorunlu'yu ortaya çıkarma olanağını sağlar. Ayrıca, çelişkili görünen olguları kavrayıp anlama ve bir ve aynı yasanın etkisinin dışavurumları olarak kendilerini açıklama, her iki türden olguların gene zorunlu bir biçimde oluştuklarını gösterme olanağını da sağlar.

Ancak, burada şu noktayı da unutmamak gerekir: Maddeci diyalektik, tek boyutlu doğrusal şemaların aşılmasını; her türlü yasanın sınırlı, eksik, yaklaşımsal olduğunun anlaşılmış olmasını gerekli kılar.

Ruhbilimin ilerlemesi, ruhsal fenomenleri yöneten nesnel yasaları adım adım ortaya çıkarır; bu yolla pozitivist, fenomenolojik girişimlerin ve ruhbilimde daha başkalarının tutarsızlığını gösterir.

Bu kısa makalede bizim niyetimiz, ruhbilimin şimdiye değin tanımış olduğu bütün yasaların dökümünü yapmak değildir elbet. Ama, bize göre, bunların, ruhsal'ın değişik düzeyleriyle ilgili olduklarını, onların değişik "boyutları"nı ortaya çıkardıklarını; ruhsal'ı adeta değişik kesitlerde, değişik düzlemlerde sunduklarını belirtmek de önemli bir noktadır elbet.

Bu yasalardan kimileri, ruhsallığın tüm sisteminden yalıtılarak alınmış olan, görece **temel** (elementaire) **bağıntıları** belirginleştirir. Örneğin, dışsal eylemler arasında kararlı bağıntıları ve kimi ruhsal etkileri ve ayrıca bu etkiler arasındaki bağlantıları. Psikofizik temel yasa bu kümeye sokulabilir (Fechner, Stevens ve başkaları gibi-bu yasanın değişik formülasyonları arasındaki ilişkileri burada çözümlemeyeceğiz.) Ama ayrıca şunu belirtelim ki, psikofizik temel yasayı ilk formüle eden Fechner, bize göre, fiziksel ve ruhsal arasındaki bağların anlaşılmasında, hatalı konumlardan temelleniyordu. Ancak bulgusu, nesnel olarak, nesnel (fiziksel) büyüklüklerin öznel (ruhsal) yansıtması olarak duyumların kavranılması yolunda atılmış önemli bir adım olmuştu. Sinyallerin bulunup ortaya çıkarılması, ayrımlaştırılması, özdeşleştirilmesi (saptanması); çağrışımların, dolayımsız bellek ile ayrımlaşmış bellek arasındaki ilişkilerin ve daha başka birçoklarının oluşum yasalarını da bu gruba sokmak yerinde olur.[5]

Ruhsal süreçlerin **dinamiğini**, sözgelimi duyum, algılama, düşünce süreçlerindeki evrelerin düzenli, ardışıklığını ortaya çıkaran yasalar, ikinci bir gruba sokulabilir.[6]

Üçüncü bir grup, ruhsal fenomenlerin **oluşmasındaki** mekanizmayı belirginleştiren yasalardan oluşur. Yönlendirmelerin oluşması yasaları ile yaratma süreci "mekanizması"nı ortaya çıkaran kimi yasalar bu gruba sokulabilir.[7]

Yasaların bundan sonraki grubu, bireysel yaşam ölçeğinde ele alınan insanın **ruhsal** gelişim süresiyle ilintilidir. Ruhsal işlevlerin zaman bakımından ayrışık (hétérochronique) gelişim yasası, anlığın ve ötekilerin gelişim evrelerinin düzenli ardışıklığıdır.[8]

İnsanın çeşitli özelliklerinin ruhsal **temellerini**, sözgelimi, mizaç özelliklerinin nörofizyolojik temellerini; bireyin ruhsal karakterinde bütün bir dizi özelliğinin temeli olarak, toplumsal ilişkiler sistemi içinde bireyin etkinliğini ve daha başkalarını[9] ortaya çıkaran yasalar, ayrı bir grup oluşturur kendi başlarına.

Son olarak, ruhbilim, algılama ve belleme (mnemoniques) süreçlerin düzeyleri; önceleme (anticipation) süreçleri, kişilik yapıları gibi, **ruhsal** özelliklerin ve süreçlerin değişik **örgütlenme düzeyleri arasında düzenli bağıntılar** üzerine kimi bilgilenmeleri içerir.[10]

Bu yapılan liste de elbette tamam sayılmaz ve ruhbilimde bilinen yasaların bir sınıflandırmasını göstermek savında da değildir. Bu yasaların **değişik türden olduklarını ve ruhsal'ın çeşitli yanlarını ortaya koyduklarını** göstermek için hazırlanmış bulunmaktadır sadece. (Bu anlamda, dökümü yapılan yasalar özgül ve özeldir. İnsanın dünya ile ilişkileri, daha geniş bir bağlamda incelendiğinde, daha genel yasalar ortaya çıkarıldığında, daha önceden bildiğimiz yasaların üstüne görüşlerimiz de buna koşut olarak herhalde değişeceklerdir.) **Değindiğimiz grupların her biriyle ilintili olan yasalarda, özlü, kararlı, zorunlu bağıntılar herhangi belirli ve sınırlı bir düzlemde yansıtılmışlardır.** Şu ya da bu yasayı bulgulama olanağını vermiş olan araştırmaların sonuçları, belirli saymacalar (conventions) ve zorluklar (contraintes) karşısında, belirli (déterminé) koşullarda sağlanmış bulunmaktadır. Öyleyse, hiçbir yasa genel-geçerlik iddiasında olamaz; ne ki, bu da üzülecek bir şey değildir; çünkü, her yasa, yineleyelim, sınırlı, eksik ve yaklaşımsaldır.

Asıl üzülecek nokta, bulgulanan özgül ve özel bir yasanın genel-geçer kılınmasına, uygulama alanının boş yere genişletilmesine; bir grup fenomenin başka bir gruba, kimi koşulların, bu fenomenin içinden çıkmış olduğu koşullardan özce ayrımlı daha başkalarına aktarılmasına ruhbilimde sık sık rastlanılır olmasıdır.

Nitekim bu yüzden, bir süre, insan gereksinimlerinin gelişmesi, temel duyumlarla ilintili Weber-Fechner logaritmik yasasıyla açıklanmaya kalkışıldı. Grup dinamığı alanında belleme süreçlerinin incelenmesinde bulgulanmış olan yasaların ya da toplumun gelişmesi alanında bireyin gelişmesiyle ilgili yasaların aktarılması girişimi için de durum aynıdır.

Bu özel yasaların (ya da ilkelerin) genel-geçer kılınması girişimi, olsa olsa, bir açıklama görünüşü verebilir ve gerçekte, ancak, basite indirgeyici görüşlere ve karışıklığa götürebilir.

Güçlü bir bilimsel yaklaşım, yalnız nesnel bir yasanın ortaya çıkarılmasını değil, geçerlik alanının ve işlerlik gösterebileceği koşulların kesin sınırlarla tam olarak belirlenmesini gerektirir.[11]

Sözgelimi, dışsal eylemle bunlara karşılık olan ruhsal sonuçları arasındaki, yanı sıra bu sonuçların kendi aralarındaki düzenli bağlantıları (bağıntıları); ruhsal özellikler ile ruhsal fenomenlerin oluşum mekanizmalarını belirginleştiren temelleri arasındaki bağıntıları, vb. ortaya çıkarırken; karmaşık,çok boyutlu ve değişik düzeyleri olan bir sistemde, ötekilerini soyutlayıp bir yana atarak, görünümlerden (yanlarından) yalnız birini ortaya koyarız. Ruhsal'ın bağlı bulunduğu nesnel bir yasanın ortaya çıkarılması, her zaman, kimi soyutlamaların ve genellemelerin sonucudur. Ancak, somut'un soyut'a doğru yükselişi, bilimsel düşüncenin bir doğrultusudur. Bundan sonra karşımıza çıkan sorun, diyalektiğin de gerektirdiği gibi, soyutlamalardan yola çıkarak, araştırma sürecinin somut nesnesini yeniden yaratmak, başka bir deyişle, adeta soyuttan somuta yeniden inmektir.

Bilimsel düşüncede bu doğrultuların birleştirilmesi, tam ve çelişkisiz ruhbilimsel bir kuramın oluşturulması için kaçınılmaz bir koşuldur. Ayrıca, en azından, ruhbilimde sayıları durmadan artan pratik problemlerin çözümü için de büyük önem taşır.

Ruhbilimci için bunun anlamı şudur: Elde bulunan yasaların bilgisine dayanarak, genelleme ve soyutlama yoluyla, bireyin somut davranış (ve eylem) edimlerini açıklamak, edimlerin eğilimlerini ortaya çıkarmak ve gerektiğinde de uygun eylem yolları ve araçları bulmaktır.

Ancak, ruhbilimci somut bireylerin gerçek davranışının açıklanmasına yönelince, ruhbilimde bilinen bütün yasaların sınırlılığını, eksikliğini dar çerçeveli bir nitelikte olduğunu görür. Sözgelimi, çağrışım yasaları gerçek bir davranışta işlerlik gösterir mi? Elbette gösterir. Ama, davranışı tümüyle açıklayabilir mi? Hayır, açıklayamaz, doğal olarak. Çağrışım yasalarından yola çıkarak çağrışımın gerçek belirleyicileri (déterminants) bulunabilir mi? O da bulunamaz.

Öznenin eylemlerinde, edimlerinde, genel davranışında neden/sonuç bağları, yani belirleyiciler sorununa daha ayrıntılı bir biçimde bakalım.

Klasik mekanikten alınma doğrusal bir belirlenimcilik (déterminisme) ilkesinden yola çıkarak, davranışı incelemek eğilimleriyle çok karşılaşılmıştır (ve hâlâ da karşılaşılmaktadır).

Bu ilkeye göre, neden/sonuç bağları, katı ve tek-anlamlı (yönlü-univoque), tek-doğrultulu, doğrusal bir ardışıklık (zincirlenme) oluşturur.

Doğrusal belirlenimcilik ilkesi en eksiksiz anlatımını, davranışçı akımın aşırılığa kaçan yönelişlerinde bulmuştu. "Uyaran-yanıt (stimulus-réponse)" formülünde (U) uyaranı her zaman nedendir ve (Y) yanıtı da hep sonuçtur. Ne var ki, şimdiye dek kimse davranışı (salt insanın değil hayvanın davranışını da), uyaranların ve yanıtların katı bir sıralanışı olarak betimlemeyi başaramamıştı. Doğrusal belirlenimcilik düzleminde yapılmış olan her araştırma, bu sıralanmada, çok sayıda "karışıklıklar-perturbations"la karşılaşmıştı. (Ama elbet bu durum asla bu ilkenin hiçbir zaman uygulanamayacağı anlamına gelmez. Çünkü, doğrusal belirlenim, temel nedensel bağıntıların özgül bir varyantıdır.)

Bu yüzden, davranışçılığın kavramsal aygıtına "aracı değişkenler-variables intermédiaires" kavramını kazandırmak gerekmiştir; buna göre, uyaran ile yanıt arasındaki bağıntı, doğrudan ve katı bir biçimde değil, yanıt veren organizmanın durumuyla dolayımlanıyormuş gibi görülmelidir. Biz şimdi bu kavramın ne derece verimli olduğu üzerinde durmaksızın şu noktayı belirtelim ki, davranış çözümleme şemalarında bunun kullanılması da, doğrusal belirlenimcilik ilkesinin tutarsızlığını (ya da en azından sınırlı niteliğini) vurgulamıştır. Bu arada, D.Kovac'ın haklı olarak gösterdiği gibi, bu durum, daha önceleri güya bilim-dışı sayılan anlıkçı (mentalistes) kavramların üstüne konmuş olan o şaşırtıcı yasağın, davranışçılar için kalkmasına yol açmıştır. "Bu sayede, (yani, aracı-değişkenler kavramının benimsenmesi sayesinde, -N.D.A.), diye yazar, davranışçılar, uyarma, bellek, karar verme, anlık ve başkaları gibi anlıkçılıktan alınma kavramlarla rahatça çalışmaya başladılar; ama, şurası da yine doğru, onları, aracı değişkenlerin varsayımsal öğeleri gibi görmekten de yine geri kalmadılar."[12]

U/Y formülüne "aracı değişkenler"in sokulması, doğrusal belirlenimcilik ilkesine bağlı davranışçılığın içinde bulunduğu açmazdan kurtulma olanağını sağlıyormuş gibiydi.

Ancak, "aracı değişkenler" kavramı da çok belirsizdir (indéterminé). Sadece, U ile Y arasındaki bağlantının bir şeyle dolayımlandığını ve bu "bir şey"in değişken olduğunu belirtir.

"Aracı değişkenler" ilkesine dayalı, somut araştırmada; davranışın belirlenimlerinin kavranılmasına açıklık getirmek bir yana, tersine bu kavrayışı daha da karıştırıp bulandıran ve sayıları gitgide artan olguların birikmekte olduğu görülüyordu. Aralarındaki bağlantı-

ların birbirine girdiği bir yığın "aracı değişken" karşısında kalınılıyordu.

Neden ile sonuç arasındaki bağların katı ve tek-yönlü olmadığını; tersine, istatistiksel (olası) olduğunu öngören olasıcı belirlenimcilik anlayışı, o zaman, kurtuluş yolu gibi görunmüştü. Bir A (neden) olgusunun etkisi, ya B, ya C, ya D vb. olan bir yanıt (sonuç) meydana getirebilir. Bu da elbet ileriye doğru bir adımdır. Davranış araştırılmasında olasıcı belirlenimcilik ilkelerinin uygulanması, ruhbilimde değerli ve yeni sonuçlar sağlanmasına olanak vermiştir (özellikle psikofizikte ve tepkilerin incelenmesinde).

Değişik durumlarda olanaklı davranış edimleri değişkelerinin olasılıklarının belirlenmesi, her şeye karşın, **içerikleri** bakımından neden/sonuç bağlarının niteliğini ortaya çıkarmaksızın, biçimsel bir dışsal tablo ortaya koymuştu sadece. Ama, bunun da niçin böyle olduğunu açıklamak gerekiyordu. Gerçekten, tek ve aynı uyaran, niçin bir kez bir yanıta, ikinci kez başka bir yanıta ve sonra üçüncüsünde de yine başka bir yanıta, vb. yol açıyordu?

Genel biçimiyle, bunun davranış edimının koşullarına bağlı olduğu söylenebilir. Yahut da: Neden ve sonuç bağı, gerçekleştiği içsel ve dışsal koşullarla dolayımlanmıştır, denilebilir. Böylece biz de dolayımlama (médiatisation) düşüncesine yeniden dönmüş oluruz. Aslında, doğal olarak, bu düşünce de kötü bir şey değildir. Fenomenler arasındaki bağlantıları dolayımlayan şeye ve nasıl dolayımladığına açıklık kazandırmaksızın, dolayımlama olgusunu ileri sürmekle yetinildiğinde, karışıklık ile bulanıklık da kendini gösterir. "Aracı değişkenler" kavramı, bu konuda fazla bir şey açıklayamıyor. Daha önce de belirttiğimiz gibi, dışsal etki ile davranış edimi arasında "bir şey"in (varsayımsal bir öğenin) bulunduğunu ve bu "bir şey"in değişken olduğunu söylüyor. Ama, bu "bir şey" nedir? Nedensellik bağıntıları arasına nasıl girmektedir? Ve bu giriş zorunlu mudur? Aracı değişkenler kavramı bu konularda bize bir şey getirmiyor.

Karmaşık sistemli nesnelerde neden/sonuç bağlarını kavrayabilmek için, bunların dolayımlanmış olduğunu söylemek yeterli değildir. Sistemde aracılık rolünü üstlenen öğelerin gerçek işlevlerini ortaya çıkarmak da gerekir. Bu işlevler ortaya konmazsa, o zaman, belirsizlik (indétermination) çukuruna düşülür. [Aslında, bir şey bir şeyle dolayımlanmıştır demek, bir fenomenin belirlenimci bir açıklamasını vermiş olamaz. Dolayımlanmaların kaba, belirsiz sıralanışı durumunda Hegel'in kendi dönemindeki Jacobi'nin felsefî anlayışını çözümleyerek, şiddetle eleştirmiş olduğu, evrensel dolayımlanma (her şey, her şeyle dolayımlıdır) düşüncesine yol açabilir.]

Ruhbilimsel araştırmanın doğrultusu, kesinlikle davranışta ruhsallığın gerçek işlevlerinin incelenmesi bağlamında doğup gelişmiştir; bu araştırmanın temellerini de, maddeci belirlenimcilik konumlarına sıkı sıkıya bağlı kalan, Sovyet ruhbiliminin kurucusu, İ.Seçenov'un çalışmaları atmıştır. Seçenov, hukukçu dostu N.Tagansçev'e dayanarak, "insan eylemleri" "nedensellik yasasına" bağlıdır, diye yazıyordu. Bu arada, insanı bir otomata benzeterek, "görünüşte benzer koşullarda gerçekleşebilen" eylemlerin sonsuz çeşitliliğiyle insanın hayvandan ayrımlaştığını belirtiyordu. İnsan, her zaman, "her türlü durumda ayrımlı eylemler göstermek yeteneğini koruyordu."

Dışsal koşullarında, **insanın ruhsal özellikleri ve belirgin nitelikleriyle olduğundan** daha başka türlü etkilemediğini ileri sürüyordu. Ona göre, dışsal etkilerle davranış edimleri arasındaki bağlantıyı zorunlu olarak dolayımlayan öğe, ruhsallıktır. Ruhsal, böylece, maddi dünyanın neden/sonuç bağlantılarının zincirlenmesinde yer alıyordu. Seçenov'un yansıtıcı (reflexive) kuramından şu sonuç çıkıyor: Etkinlik ile davranışı incelemek dışında, başka bir yolla ruhsal kavranılamaz ve aynı zamanda, davranış ile etkinliğin çözümlenmesi de, zorunlu olarak, ruhsal'ın incelenmesini gerekli kılar.

Etkinlik ve davranışta ruhsal'ın temel işlevlerini ortaya çıkararak, o, ruhsal'ın yakın çevre koşullarının bir **yansıması** ve hareketler ile eylemlerin bir **düzenleyicisi** (régulateur)

olduğunu göstermiştir. Ruhsallığın yansıtıcı ve düzenleyici işlevleri kuramı, daha sonraları birçok Sovyet bilimcisinin çalışmalarıyla geliştirilmiş bulunmaktadır.

Bir kez daha altını çizelim: Ruhsallık, kesinlikle, bu işlevler sayesinde etkinlik ve davranış içinde, zorunlu olarak yer alır. İşte bunun için, bunları birbirinden ayrı olarak düşünme girişimleri, kendilerini yöneten yasaların kavranılmasıyla sonuçlanamamaktadır. Eğer, yansıtıcı ve düzenleyici birliği içinde, kendi kurgusu için ruhsallığın oynadığı rolü ortaya çıkarmıyorsak, davranışın dışsal tablosunu bir yığın ayrıntı ile betimlememiz boşunadır, onun belirleyicilerini kavrayamayacağız demektir. Bunun gibi, ruhsal süreçleri kendi başlarına, davranış bağlamı dışında inceleme girişimleri, ister istemez bilimsel bilgilenme yöntemlerini reddetmeye yol açacaktır.

Dışsal etkilerle yanıt edimleri arasındaki bağlantı ruhsallıkça dolayımlanır dendiğinde, bu söz insanda, bu karmaşık bağlantının bileşenlerine parçalanıp ayrılabileceği sanısını doğurabilir ve o zaman şöyle bir uslamlama ile yetilebilir: Eğer A ile B arasındaki bağlantı C ile dolayımlanıyorsa, A ile B'yi A ile C; C ile B bağlantılarının basit bir toplamı olarak göstermek yoluyla A ile B dolayımlanmış bağlantısının temelini anlayabilmek için, A ile C, C ile B arasındaki doğrudan bağlantıların ayrı ayrı incelenmesi tamamıyle akla yatkın ve yeterlidir. Ama, burada şu karşımıza çıkar: "Doğrudan" özel bağlantıları, içinde var oldukları ve dışında da var olamayacakları sistemden yalıtlamaya kalkışırsak, yanlış, çarpıtılmış bir tablo elde ederiz ister istemez. Bu "canlı üzerinde deney-vivifection", davranışın gerçek belirlenimi kavramı doğrultusunda bizi bir adım ileri götürmez. (Kimi özel sorunlarda bu tür bir öğelere ayırma işlemi yapılabilse ve geçerli olsa da).

Eğer ruhsallık yakın çevrenin yansıtılması ve davranışın düzenlenmesi işlevlerini üstlenmeseydi, dupedüz hiçbir işe yaramaz olurdu; ama, eğer davranış da bu işlevleri zorunlu olarak içermeseydi, o da çevreye uygun düşemezdi.

Davranış edimi ve biricik sistem olarak, orada içerilmiş bulunan ruhsal süreçler üzerinde durmak zorunluluğu da işte buradan gelir.

Burada, maddeci diyalektik temeli üzerinde geliştirilmiş sistematik yaklaşım ilkesinden kaynaklanan belirlenimcilik yorumuna dönebiliriz.

Her şeyden önce şu noktayı belirtelim: Sistematik yaklaşım, genel olarak davranış edimlerinin nedeni sayılan dışsal etkileri ya da olayları, (yapılageldiğinden) biraz başka türlü ele almayı gerekli kılar. Gerçek bir durumun özel öğeleri (optik, akustik ya da daha başka sinyaller) laboratuvar deneylerinde genellikle böyle görülür. Oysa, büyük bir özenle hazırlanmış deneyde bile, bir durumun bütün öğelerini, bunlardan sadece birini alıkoyarak dışta bırakmak asla mümkün değildir. Dahası, incelenenin dışında kalan, tüm dışsal etkiler bir yana atılabilse (ya da izale edilebilse) bile, onun, gözlemlenen sonucun nedeni olduğundan her zaman kuşku duyulabilir!

Davranış edimlerinin (hem de en yalınlarının) incelenmesi söz konusu olduğunda, unutulmamalıdır ki, tek tek yalıtık bir biçimde var olan uyaranlarla değil; tersine, **durumlarla** (situation), başka bir deyişle, bir uyaranlar sistemiyle karşı karşıya kalınır (ne yazık ki, sistem olarak, deneysel ya da gerçek durum betimlemesi için yeterince sağlam yollar ve araçlar henüz elimizde bulunmamakta. Bunların geliştirilmesi, ruhbilimin en başta gelen görevlerinden biridir). Şu ya da bu davranış edimının nedeni, genel olarak bir olay değil; tersine, başlı başına bir **olaylar sistemi**dir ya da bir **durumdur.** Bundan başka, durum da, bu durum içinde etkiyenin özellikleri ve özgülükleriyle, etkinliğinin kendisiyle bağıntısı içinde ele alınmak gerekir. Çünkü, etkinliğin (ya da davranışın) içinde gerçekleştiği durum değişmeden olduğu gibi kalamaz. Tersine, bu etkinlikten dolayı değişikliğe uğrar; bu da özne üzerinde yeni uyaranlar oluşturur. F.İvaçenko çok açık bir biçimde göstermiştir bunu: "Etkinliği içine yeni yeni durumlar, koşullar alarak, o (insan, N.D.A),

bu yolla, yeni bağlantılar, 'olay zincirleri' ve dolayısıyla, yeni davranış nedenleri yaratır. Sözgelişi, bir birey, ya daha etkin ya da daha edilgen olabilir; kendisinden gelen sonuçların baskısı altında, kendi edimlerinin sonuçlarının baskısı altında, az ya da çok ayıklayıp seçici (selective) bir tarzda etkir."[14] Başka bir deyişle, insan (ve hayvan) etkinliğinde ve davranışında nedenlerle sonuçlar arasındaki bağlantı diyalektik bir nitelik taşır. Kimi koşullarda ve durumlarda neden olan bir şey, başkalarında bir sonuç olabilir. Gerçek etkinlik içinde nedenlerle koşulların karşılıklı dönüşümünün nasıl olduğunu ortaya çıkarabilmek ve bu karşılıklı dönüşümlerin somut bilimsel çözümlemesinin yollarını bulmak, en çetin sorunlardan biridir.

Durum çözümlemesinden davranış (ya da eylem) çözümlemesine ya da daha geniş anlamda, davranış ve etkinlik çözümlemesine geçtiğimizde, karşımıza çıkan güçlükler de büyümektedir.

Çağdaş ruhbilim ile ona yakın disiplinler, bu alanda birçok kuramsal görüş ve model geliştirmiş bulunmaktadır. Biz burada bunların ayrıntılı bir çözümüne girişmeksizin (çünkü, bu başlı başına bir inceleme konusudur) hemen şu kadarını belirtelim: Bütün bu görüşler ve modeller, etkinliği (ve davranışı), **karmaşık bir yapı sistemi** saymaktadır.

Her etkinlik belirli güdülenmelerle başlar, açık ve kesin bir amaca yönelik olur. Önceleme, planlama, algılama ve günlük bilgiyi dönüştürme, karar alma ve sonuçları denetleme süreçleri, bu etkinliğin ruhbilimsel bileşenleridir.

Bu bileşenlerin çözümlenmesi bu makalenin konusu değildir.[15] Ancak, şu noktayı belirtebiliriz: Her somut etkinlikte, bunların her birinin ve kendi aralarındaki bağıntıların belli bir özgüllüğü bulunur. Bu yüzden, kimi etkinlik tiplerinde, öncelemede başlıca duyusal-devindirici niteliktedir; daha başkalarında ise algısaldır ve daha başkalarında ise dilsel-entelektüel düzeydir. Önceleme süreçlerinin dinamiği, etkinlik tiplerine göre de ayrım gösterir. Bu durum, öbür bileşenler için de geçerlidir.

Etkinliğin (ve davranışın) belirlenimi çözümlemesinde çok çetin bir moment de, bu etkinliğin **öz-düzenleyici** (auto-régulateur) ve dolayısıyla, son derece dinamik bir sistem olmasıdır.

Nitekim Kovac'ın araştırmaları, uzaysal ayrımlaşmanın sonuçları üzerinde, ayrıca, sayıların ve çizgilerin bir-aradalıklarının (configuration) anımsanması üzerinde[16] öz-düzenlenimin belli bir etkı yaptığını ortaya koymuştur. Öte yandan G.Nikiforov, araçsal bilgili bir operatörün çalışmasını inceleyerek, benzeri bir etkiyi ortaya koymuştur. Ayrıca, insansal operatörün etkinliğinde öz-düzenlenimin bir "insan-makina" sisteminin güvenilirliğinde son derece önemli bir etken olduğunu göstermiştir.

Etkinlikte öz-düzenlenim sorunu, O.Konopkine tarafından her yönü ile incelenmiş bulunmaktadır. Nesneyi ruhsal bir biçimde yansıtma olanağı, yani, etkinlik araçları ile koşulları, enformasyonu kavrama ve işleme süreçlerini, yanıt olarak eylemlerin hızını, çalışma temposunu ve daha geniş bir düzlemde, kendi yedek birikimlerinin harcanmasını düzenlemek olanağını insana sağlamış olduğunu göstermiştir.

Kovac'ın belirttiği gibi, bireyin öz-düzenlenimi, belli bir anlamda, dışsal belirlenimin etkisini aşabilmeyi sağlar. Bu da doğal olarak, davranış ve etkinlik konusunda neden/sonuç bağıntıları sorununun çözümlenmesini çok karıştırır. Gerçekten, öznenin belli bir sinyale göre belli bir hareket yapmasını gerektiren basit bir ruhbilimsel deneyi varsayalım. Algılama, ayrımlaştırma, ayırt etme, vb. bilinen yasalarından yola çıkarak, bu hareketin belli karakteristik belirtileri beklenir. Ama hemen görülür ki, özne hiç beklenmedik bir biçimde hareket etmektedir. Bu, çoğunlukla, genel eğilime (varsayılan bir yasaya) karşılık olmayan bir takım bozukluklar (artefacts) gibi görülür ve bunlar rastlantısal sayılır, göz önünde tutulmazlar.

Ne var ki, bu durum her zaman rastlantısal bir şey değildir, daha başka bir şeydir. Çoğunlukla (hatta birçok durumlarda), benzeri olgular öz-düzenlenimin bir sonucu olur ve dolayısıyla mantıkidirler.

Öyleyse, davranış ve etkinlik incelenirken, bunların karmaşıklığını ve insanın geniş öz-düzenlenim olanaklarını akıldan hiç çıkarmamak gerekir (Doğaldır ki, öz-düzenlenim süreçleri de, sözgelimi, sinyallerin ayrımlaştırılması ve anımsanması yasalarından, bilgi işleme süreçlerinden ve daha başkalarından, özel ve daha yüksek bir düzey oluşturan nesnel yasalara da bağlıdırlar.) Bu durum, dolayısıyla, ruhsallığın nesnel yasaları üstüne bilgilenmede büyük güçlükler çıkarır.

Ruhbilimsel araştırmada **nedenler ve sonuçlar zaman içinde genellikle birbirinden ayrıldıkları** için, işler daha da karışır. Neden ile sonuç arasındaki bu ayrılık büyük olabilir. Bu durumun unutulması da, bir düş kırıklığı doğurabilir (ve sık sık da doğurmaktadır): Bir olayın nedeni, hemen kendisinden önce gelmiş olan bir şey gibi görülebilir; oysa asıl neden, epeyce bir süre ile ondan ayrılmış bulunabilir. Post hoc, ergo propter hoc (bunun arkasından, öyleyse bunun yüzünden) yanılgısı, davranış ve etkinlik çözümlemesinden, herhalde, başka bir yerde olduğundan çok daha sık görülmektedir.

Zaman içinde nedenler ve sonuçlar arasındaki ilişki üstüne önemli bir moment daha: Davranış edimlerini çözümlerken, çoğunlukla bizi ilgilendiren edimin nedeni olarak, ondan önce gelmiş gelmiş bulunan belli bir olguyu göz önüne almaya çalışırız. Oysa gerçek neden, bu edimden önce gelip geçmiş bütün bir olaylar dizisi olabilir. Bunların her biri kendi başına bir sonuç doğurmayabilir; ama sonuç, bunların toplamından çıkar (bu olaylar üstüne bilginin bellekte birikiminden çıkar). Seçenov'un gösterdiği gibi, "Ne denli eleman olursa olsun, ruhun her devinimi, insanın şimdiki ve daha önceki gelişiminin bir sonucudur."[19] Bu demektir ki, ruhbilimsel araştırmada, genellikle **birikimli** (cumulative) diye niteleyebileceğimiz neden/sonuç bağıntıları ile karşı karşıya bulunuruz. Şunu da ekleyelim: İnsanın ruhsal gelişmesi (ve etkinliğinin oluşması süreci) ayrışık-zamanlıdır (hétérochronique)[20]. Bunun için, bir tek ve aynı neden belli "bileşenlerle" belli sonuçlar ve daha başka bileşenlerle de daha başka sonuçlar doğurabilir.

Zaman içindeki nedenler ile sonuçlar arasında bağıntılar sorunu, ruhbilimsel araştırma yolunda, genel olarak apayrı bir önem taşır ve özel bir yöntembilimsel çözümleme gerektirir. Davranışı incelerken, önceden-belirlenim (prédétermination), eşzamanlı belirlenim ve sonradan-belirlenim (post-détermination) gösteren olgularla karşılaşılır. Zamansal düzlemde ruhsallığın belirlenimindeki özgülüklerin, geniş ölçüde onun yansıtıcı doğasına bağlı oldukları söylenebilir.

Ruhsallığın, davranışın ve etkinliğin yasalarını bulgulamaya çalışırken ruhbilimcinin karşısına çıkan güçlükleri (elbet, ne hepsini ne de tümüyle) açıklamış bulunuyoruz. Bütün bu güçlükler doğrusal belirlenimcilik için üstesinden gelinecek şeyler değildir. Ancak, incelenen olayların karmaşık, dinamik, çok-boyutlu ve birçok düzeyli görülmesini gerekli kılan, sistematik yaklaşım yoluyla alt edilebilirler. Bu yaklaşım, ruhbilimde biriken ve aynı bir mantık çerçevesinde aykırı (hatta çelişkili) olan verileri ele alıp inceleme ve aynı düzenliliklerin etkisiyle açıklama olanağını verir.

Ama bir sorun yine de olduğu gibi duruyor: Niçin bir tek ve aynı birey, benzer koşullarda da ayrımlı bir biçimde hareket etmektedir? Durumlara göre ayrımlı yasaların işe karışmış olduğunu öngören açıklama, kimseyi doyurmayacaktır kuşkusuz. Çünkü, bu işin niçinini açıklayamıyor. Gerçekten, niçin bir kez bir yasa, başka bir kez başka bir yasa?

Bize kalırsa, P.Anokhine'nın[21] önerdiği "**sistem oluşturucu etken**" kavramı, davranış edinimindeki nedensellik bağlarını ortaya çıkarmakta son derece önemlidir. Çünkü, her somut durumda nesnenin ruhbilimsel yansımasının özgülüklerini, etkinlik koşullarını ve yollarını; bunun yanı sıra, düzenlenmesinin düzeyini ve dinamiğini belirleyen hep bu et-

kendir. Bir tek ve aynı düzenlilik, bu etkene göre, zorunlu bir biçimde, herhalde ayrımlı tarzlarda kendini gösterebiliyor ve gösteriyor. Sistem oluşturucu etken, yasanın "eylem yönünü" adeta belirliyor. Sistem üstüne etkiyen nedenler benzer; hatta özdeş olabilirler; sonuçlar da ayrımlı, hatta çelişik, dahası, tersine olabilirler. Ama yine de burada kendini gösteren, bir tek ve aynı yasa olabilir. **Üzerinde durulan nedenden düzenli olarak çıkacak sonuç, söz konusu sistem oluşturan etkene bağlı kalacaktır.**

İnsan etkinliği ve davranışında sistem oluşturan etken rolünü şunlar üstlenebilir: Güdülenmeler, amaç, görev, yöneliş, özne/nesne ilişkileri, duygusal durumlar, vb. (Ayrımlı davranış edimlerinde sistem oluşturan etken rolünü neyin oynadığı sorunu, ayrı bir çözümleme ister.)

Sistem oluşturan etkenin nereden geldiği, nasıl belirlendiği ve oluştuğu sorulabilir hakl ı olarak. Bunu kısaca şöyle yanıtlayacağız: Toplum halinde bireysel yaşamın akışı içinde oluşur ve gelişir. Bu etkenin oluşum yasalarını kavrayabilmek için, özel davranış edimlerinin çözümlenmesi sınırlarını aşmak ve insan etkinliğinin başka bir düzeyine ve daha başka bir çözümleme ölçeğine yükselmek zorunluluğu vardır. Ne ki bu da yeni bir konuyu oluşturur.

Davranışın ve ruhsallığın nesnel yasalarını inceleyen ruhbilimcinin karşısına çıkan güçlükleri göstermeye ve bunların üstesinden gelebilmek için izlenecek yolları ana çizgileriyle belirtmeye çalıştık. Burada incelenen sorunlar, kuşkusuz, daha derinleştirilmiş bir incelemeyi gerektirmektedir. Değişik yasa grupları üstüne formüle edilmiş olan görüşler ve bunların sınıflandırılması, büyük bir geliştirme çabasını gerekli kılmaktadır. Ayrıca, bu makalede dökümü yapılan yasa grupları da ruhsal'ın değişik biçimleri ve düzeyleriyle ilintilidir; onun özünün değişik yanlarını ortaya koymaktadırlar ve ayrımlı bir genellik derecesi taşımaktadırlar. Bir de, davranış ile ruhsallığın bütünsel sisteminde başka bir yol oynarlar. Bu yasalardan kimileri sistemin bütünlüğünü; kimileri özel bileşenlerin "işlerliğini" belirginleştirir.

Bunun için, daha önceden bilinen yasaların düzenlenmesi ruhbilimin başta gelen görevlerinden biridir. Bu yasaların kendi aralarındaki bağıntılar nelerdir? Sözgelimi, yanıt yasaları, çağrışım yasalarına; algının, belleğin, düşüncenin ve daha başka ruhsal süreçlerin dinamiği ile mekanizmalarını belirginleştiren yasalara nasıl bağlanmaktadırlar? Öte yandan, bu yasalar, etkinliğin, iletişimin, davranışın, öz-düzenlenim yasalarına nasıl bağlanmaktadırlar? Son olarak, görece özel yasaların bütünlüğü, insanın ruhsal gelişiminin daha genel yasalarıyla nasıl ilgi kurmaktadırlar?

Yasalar arasındaki bağıntılar sorunu daha geniş bir bağlamda da ele alınmalıdır. G.Plekhanov'un da daha önceleri haklı olarak belirtmiş olduğu gibi, insanın ruhsal yaşamındaki yasaların etkisi, insanlığın gelişiminin değişik tarihsel aşamalarında, değişik sosyo-ekonomik formasyonlarda değişik biçimler altında kendini gösterir.[22] Toplumun gelişim yasaları bağlamı dışında, ruhsallığın kimi yasalarının özgüllüğünü anlayamayız. Bundan ötürü, ruhbilimde ortaya çıkarılmış bulunan yasalar (ilk ağızda da bireyin gelişimiyle ve sosyo-psikolojik formenlerle ilintili yasalar), tarihte, ekonomide ve toplumbilimde bulgulanan yasalarla bağlantılı olmalıdır.

Burada, bu bağıntılı duruma getirme, biyoloji, genetik ve fizyolojinin dahil olduğu yasalar için de gereklidir. Bu, her şeyden önce, ruhsallığın gelişiminde temel düzeyi ve ruhbilim ile biyoloji gibi birbirine yakın bilimlerdeki sorunların bütünlüğüyle ilgilidir.

Bilindiği gibi, geçmişte ruhbilime, komşu disiplinlerde bulgulanmış olan yasaları doğrudan doğruya aktarma yolunda birçok girişimler yapılmıştır (bunun tersi de yapıldığı gibi). Ama, böylece, genel olarak, insanın ruhsal yaşamının gerçek tablosu çarpıtılmışı sonunda; ruhbilim, ya toplumbilim içinde ya da biyoloji içinde eriliyordu; ya da ruhsal'-

ın yasaları sorunu, düpedüz ortadan kalkmış oluyordu.

Başka her bilim dalında olduğu gibi, ruhbilimde de yasaların incelenmesi, fenomenin öze doğru, birinci türden özün ikinci türden öze doğru, vb. bir devinimdir. Öz, adeta ardışık katmanlarla, bir düzeyden öbürüne kendini açığa vurur. Daha "derindeki" düzeylerin ortaya çıkarılması, daha "yüzeysel" düzeyler üzerinde bilgilerimizin yeniden bir değerlendirilmesini gerektirir. Bu devinimin doğrultusu, bilimsel bilgilenme sürecinin diyalektiği ile belirlenir.

Ruhsallıkla ilgili nesnel yasaların incelenmesi üstüne sorunların bütünlüğü, yöntembilimsel, kuramsal ve deneyimsel araştırmalarda yeni bir gelişme düzeyi ve pratikte edinilen sonuçların doğrulanmasını gerekli kılar.

NOTLAR:

1. V.Lenin, **Yapıtlar**, Paris-Moscou, c.38, say.142, 143, 144
2. A.g.y.
3. B.F.Lomov, "Ruhbilimde Sistemci Tutum" **Voprossy Pskhologuii**, 1975, No.2
4. V.D.Nébylitsyne, **Bireysel Ayrımların Psikofizyolojik İncelenmesi** Mosk. 1976 (Rusça)
5. R.Atkinson, **İnsan Belleği ve Öğrencilik Süreci**, Mosk.1980.
6. B.G.Ananiev, **Bilgilenme Nesnesi Olarak İnsan**, Leningrad, 1968.
7. D.N.Uznadze, **Ruhbilimsel Araştırmalar**, Mosk. 1966.
8. B.G.Ananiev, agy. ve **İnsanın Çağdaş Bilgilenme Sorunları Üstüne**, Mosk. 1966 (Rusça). J.Piaget, **Seçme Ruhbilimsel Yapıtlar**, Mosk. 1969.
9. V.S.Merline, **Mizaç Kuramı Denemeleri**, Mosk. 1964.
10. V.S.Merline, agy. S.L.Rubinchtéin, **Varlık ve Bilinç**, Mosk, 1957.
11. B.F.Lomov, **Ruhbilimde Kuram, Deney ve Pratik**, Pskhologuitcheski journal, 1980, c, I, No:1
12. D.Kovac, "Davranışın Ruhsal Düzenlenmesi Sorunu" **Aynı dergide**, 1980, c.I, No: 3, s.413.
13. İ.Seçenov, Seçme Ruhbilimsel ve Felsefi Yapıtlar, Mosk.1970, s.413.
14. F.İ.İvaçenko, "İşle Eğitimin Ruhbilimsel Sorunları" **Vporossy Pskho.** 1980, No: 6, s.16-24
15. V.A.Ponomarenko, **Havacılıkta ve Kozmonotlukta Deneysel Ruhsal Araştırmalar**. Mosk. 1978.
16. D.Kovac, **agy.**
17. G.S.Nıkıfirov, **İnsan Operatörünün Ömürlülük Mekanizması Olarak Öz-denetim**, Leningrad, 1977 (Rusça).
18. O.A.Konopkine, **Etkinlikte Ruhbilimsel Düzenlenim Mekanizmaları**, Mosk. 1980 (Rusça).
19. İ.Seçenov, **agy.**, s.405.
20. B.G.Ananiev, **agy.**
21. P.K.Anokhine, **Koşullu Refleksin Biyolojisi ve Nörofizyolojisi**, Mosk. 1968. Aynı yazarın **İşlevsel Dizge Kuramının Felsefi Yanları**, Mosk. 78.
22. V.A.Koltsava, "**Plekhanov'un Yapıtlarında Sosyal Psikoloji Sorunları**" Psikhologuitcheski journal, 1981 c.2, No: 5, s.137-149

KAYNAK:

Sciences Sociales 1983/1

yapay zeka ve psikolojinin paradoksları

viladimir zinçenko*
ingilizceden çeviren: celâl a. kanat

Hem şair, hem de teknisyen için apaçık olması gerektiğinden, saf usçu, mekanik, elektromekanik, radyoaktif ve genelde teknolojik şairlik olanaksızdır. Doğal şairlikten farklı olarak usçu mekanik şairlik enerji biriktirmez, hiçbir artım yapmadan, onu yalnızca harcar. Alınan, verilene eşittir. Verilende ne kadar varsa, verilmeyende de tam o kadar vardır. Makine derin ve entelektüel bir yaşam sürer, ama hiç tohum ekmez.

Osip Mandelstam

Yapay bir zekanın yaratılıp yaratılamayacağını düşünmezden önce, onu doğal zekayla karşılaştırmak için bir ölçüt ve bir ölçü seçmeliyiz. Görünüşte mantıksal olan bu işlem, yine de, aşılmaz zorluklarla karşılaşır, çünkü bir rastgele seçilmiş iki kişinin zekasındaki ayrımları bile nicel olarak dile getiremeyiz. Şu örneği düşünelim.

Çoğu insan 100 metreyi 20 saniyede alabilir ki, bunun anlamı, onların en az iki etkende dünya şampiyonundan farklı olduklarıdır. Ama, zeki bir kişi olmak bir kişiden hangi etkenlerle ayrılır? Tanınmış ABD bilgisayar teknolojisi uzmanı J.Weizenbaum, Batı'da çok yaygın olan IQ (zeka derecesi) testi üstüne şunları yazıyordu: "Zekanın yalın bir doğrusal ölçekle, nicel olarak ölçülebileceği düşüncesi genelde toplumumuza, tikel olarak da eğitime eşit görülmedik zarar vermiştir.[1]

İnsan zekasının başlıca özelliği onun yaratıcı yetisidir ve doğal ve yapay zekayı karşılaştırmak için kesinlikle bu parametrenin seçilmesi gerektiği ortadadır. Ama, tüm görünümleriyle yaratıcı edimler, tikel olarak da yaratıcı düşünme edimleri düşünürleri uzun zamandır çakmekle birlikte, bunlar hâlâ bir gız olarak kalmaktadır ve bunları araştırmak, çok zordur.

Yazık ki, bizim duşunme, öngörü ve sezgi konusundaki duşüncelerimizin muğlaklığı bu fenomenleri daha az bulunur kılmıyor, ya da çeşitli pratik ve kuramsal etkinlik alanlarında ortaya çıkan sayısız sorun için yaratıcı çözümler bulmaktan insanlığı alıkoymuyor. (Herhalde, "bir makine düşünebilir mi?" Şeklindeki kalıcı sorunu tartışırken sık sık görülen çoşkudur ki, aynı soruyu insan için de sormaya bizleri zorluyor.)

Yaratıcı düşünme eylemlerinin labaratuvar koşullarında incelenmesi, bu alanda çalışan her uzmanın özlemidir. Bunun gerçekleştirilmesi, göründüğü kadarıyla oldukça uzaktır, zira "zeka anıtları" üreten yaratıcı etkinliği programlamak için güvenilir yöntemler henüz geliştirilmiş değildir. Yaratıcı bireylerin amorf önerileri böylesi yöntemlerin yokluğunu ancak çok küçük ölçüde telafi etmektedir.

* V.Zinçeno: Bilim (Psikoloji) Dr.; SSCB Pedagojik Bilimler Akademesi Muhabir Üyesi; RSSFC Yüksel Öğrenim Kurumları Bakanlığı Moskova Radyo-Teknoloji, Elektronik ve Otomasyon Enstitüsü Ergonomi Bölümü Başkanı, Ergonomi ve otomasyona ilişkin psikoloji sorunlarda uzman olup, bu alanda 100'den fazla çalışma yazmıştır; bunlar arasında şu monagravlarda yer almaktadır: **Algılama ve Eylem, Görüntüsel İmgenin Oluşumu, Ergonominin Temelleri** (ortaklaşa).

Bilim, sanat ve teknoloji alanıda kendi yaratıcı süreçlerini betimlemeyi üstlenen, çeşitli çalışma ve buluş sahipleri ne denli yetenekli ve akıllı olursa olsunlar, onların önerileri evrensel karekter taşımıyor. Buradaki sorun, bu yaratıcı etkinlik süreçlerinin kendilerinden çok, yalnızca buna eşlik eden durumların özgözleme açık olması gerçeğidir; yaratıcı sürecin bireyselliği ve öznelliği pek böyle değildir. Kuşkusuz, sürecin kendisinin belirli parçaları yaratıcı eylemin herbir yeni betimlenişinden elde edilebilir, ama bir bütün olarak yaratıcı surecin bu parçalarından yeniden yapılandırma olanaksız gözüküyor.

Bu, söz konusu betimlemelerin yararsız olduğu anlamına gelmez. Yaratıcılık konusundakı tüm bilgimizi bu betimlemelere borçluyuz. Ancak psikolog, yaratıcı etkınlığin çeşitli betimlemişleriyle -bunlar araştırma için bir hareket noktası olarak, ne denli yararlı olurlarsa olsunlar- doyumsamamaktadır.

Yaratıcı çalışma mekanizmalarıyla ilgili, son derece mütevazi bilgimizi gözönüne alırsak, "yapay zeka" teriminin bütünüyle yetersiz olduğu açığa çıkacaktır. Alışılmış bir antropomorfik metaforla, yahut, yapay bir zekayı tasarımlamak için iyi temellendirilmiş perspektiflerle ılgilenmekteysek, bundan söz etmek gereksiz olacaktı. Ne var ki, şimdiyle dek yalnızca bir gerçekliğin bir başkası yerine sistematik ikamesini gözledik.

Bilgisayar teknolojisinin ilerlemesinden çok zevk alıyor ve bunun yakında daha da etkileyici olacağını umuyoruz. Ama bunun zekayla ne ilgisi var? Herşey bir yana bir çekicin, bir baltanın ya da bir tornavidanın, bunlar yadsınamaz biçimde şeyleştirilmiş insan eylemleri olsalar bile, bir insan eli olduğunu söylemiyoruz,. Bunun yerine, el aletlerinden ve insanın araçsal eylemlerinden söz ediyoruz. Öyleyse, zekayla, yanı insan etkinliğinin bu en karmaşık bıçimiyle ilgilenirken, neden böylesi bir özen göstermiyoruz?

Bilgisayara, yapay bir zeka olarak değil, akıllıca eylemin bir aracı ya da zekanın şeyleşmiş bir aracı olarak, karar almanın sağlıklılığını esaslı bıçimde artırabilecek, onu daha kolay ve çabuk kılabilecek bir araç olarak değinılmelıydi. Tersine, bu, yanlış kararların alınması (daha da kötüsü, gerçekleştirilmesi) hızını da artırabilir. Bu noktada, (en yalınından en karmaşığına ve varolandan çok daha yetkin buluşlara dek) otomasyon gerektiren insan etkınliğinin örgütlenmesi ya da tasarlanmasında, son derece ilginç sorunlar doğmaktadır.

Yapay zekanın kendisine gelince, birçok sorular açık kalıyor. Her yeni bilgisayarlar kuşağına ya da her yeni kalburüstü programa neden bılgilendirici (cognitive) denilmesi gerekiyor? Bunun nedenlerinden biri bizzat insan etkinliğinin ve onun bileşeni olarak, bılgilendiricietkinliğin yetersiz felsefi ve psikolojik anlayışıdır. Yine de biz, bu sorunların doğru anlaşılmasının kimi parlak örneklerine de sahibiz. Noosfere ya da us alanına değinirken V.Vernadsky, sözümona düşünen makıneler yapılmasını kastetmiyordu, "jeolojik bir güç" olarak us'dan ve toplumsal insanlığın bilimsel düşüncesinin ve insan uygarlığının biyosfere, doğaya toplam katkısından söz ediyordu.

"Bılım mantıksal bir yapılandırma ya da doğruyu arama aygıtı değildır" diyordu. Vernadsky büyük bır öngörüyle, "Bılımsel bır doğru mantıkla değil, yalnızca yaşam yoluyla bilinebılır. Eylem, bilimsel düşüncenın karakteristik bir özellığıdır."[2] Bu pasajdan açıktır ki, Vernadsky mantığı, bılgilendirici etkinlik de içinde araştırma etkinliğiyle karıştırmıyordu. Ama, bilgısayarın çalışması ile ınsan zekası arasındaki yakınlık ve birlik düşüncesi bu karıştırmaya dayanır. Bu ya psikolojik gerçekliğin gözardı edılmesinden, ya da psikoloji ile mantığın konusunu karıştırmaktan doğar.

Geçmişte, psikolojinin mantık için zorunlu ve yeterli temel olduğuna ilişkin "psikolojik önyargılar"ın üstesinden gelmeye yönelik bir çok çalışma yapıldı. "Saf" mantığın var olması varsayımının ne denlı gerekçelendirilebilir ve temellendirilebilir olduğu sorusuna gırmeden, bilgisayar teknolojısinın gerçek kazanımlarının iyileştirilmiş bıçimsel (formal)

mantığa dayandığını belirtmekle yetinelim. Başka deyişle, yapay zeka dedikleri şey, şimdi, psikolojiden bilerek özgürleştirilmiş mantıksal -matematiksel temeller üzerinde tasarımlanıyor ve ondan sonra da, bu, saf saf, insan zekasıyla özdeşleştiriliyor, yahut ona benzer olduğu varsayılıyor.

Ne denli tuhaf gözükebilirse de, makinelerin düşünen nesneler olduklarının ilan ediliş hızı, makinelerin yoksun olduğu bir özellikle, yani insanın tarafgırliliğiyle açıklanabilir. Bilgisayar tekonolojisi mesleğindekiler düşünme sürecini, yani, konusunu çok az, yalnızca sonuçlarıyla bildikleri bu süreci değerlendirmeye alışkındırlar. Gerçi bu yalnızca doğaldır; çünkü, sürecin kendisi özgözlemden büyük ölçüde gızlıdır. Başka deyişle, onlar, yine çözümlemeye yatkın olan, bir nesne (ve bir etkinlik) olarak duşünmeden çok, duşünmenın nesnesini (ve sonucunu) ele alır ve çözümlerler.

Çağdaş bilgisayarla insanın zihinsel yetisinin en önemsiz bölümünden -onun işlemsel teknik bileşeninden- başka birşeyi taklıt edemezler. İnsanın ve bilgisayarın karar prosedurleri temelde farklıdır. Vernadsky'nin, eylem bilimsel düşüncenin karakteristik bir özelliğidir şeklindeki düşüncesini yukarda aktarmış bulunuyoruz. Bunun doğası ve nedeni, düşüncenin kendisinin eylemden doğması ve bir eylem olarak kalması olgusunda yatıyor.

H.Bergson'un; zekanın varlık durumuna gelişinin, evrim tarihinin anlama yetısinin eylem yetisiyle bağlantılı birşey olduğunu gösterdiğine ilışkin düşüncesini anımsayalım. Bir zamanlar "akıllıca iş" denilen birşey vardır. Bu "akıllıca iş" zekanın, düşüncenin etkılılıği (ya da, Descartes'a göre, etkinlığı) ıçin zorunlu bir koşul olarak kabul edilmelidır. Bergson da bılımın işlevleri üstune dıkkate değer kımı düşünceler dile getırdi: "Bilimın asıl nesnesi nedır? Şeyler üzerindekı etkimizı genişletmektir. Bilim, biçımi bakımından kurgusal, dolaysız amaçları bakımından da tarafsız olabılir; başka deyışle, ona istediği ölçüde kredi verebilirız. Ama, hesaplaşma günü ne denli ılerıye atılabilirse de, şu ya da bu sırada ödeme yapılması gereklidir. Öyleyse, kısacası, bilimin gözönünde tuttuğu şey her zaman pratık yarardır. Kurama gırıştığı zaman bile, onun davranışını pratiğin genel biçimine uyarlamak zorunludur. Ne denli yükseğe atılabilirse , eylem alanının gerisine düşmeye ve hemen ayakları üzerinde doğrulamaya hazır olmalıdır. Eğer temposu eylemin kendısının temposundan kesinlikle farklı olsaydı, böyle birşey onun için mümkün olamazdı."[3]

Başka nedenlerin yanısıra, Yaratıcı Evrım kıtabında yer alan övgünün -"fizık, bozulmuş mantıktan başka birşey değıldir"- çoğu kez alaycı bir tarzda algılanması nedeniyle de, anılan kıtaptakı bu uzun pasajı burada aktardık. Gerçekte ise yazar, fizığın eyleme yönelimli karakterini vurguluyordu. Bununla bağlantılı olarak, H.Wallon'un bir kitabının aforistık (özdeyişsel) başlığını anımsatalım: De L'acte a la Pensee (Edimden Düşünceye), yeri gelmişken belirtelim ki, psikologlar düşünceyi bellekten çıkarsama fikrini uzun zamandır terketmişlerdir, oysa düşüncede belleğin rolünü abartmak da zor olacaktır. Ama belleğin kendısi eylemden çıkarsanabilir ve P.Zincenko, A.Smirnov[4] ile pek çok başka psıkologun araştırmalarında da gösterildiği gibi, bellek yine eylem olarak kalır.

Burada, sonunda, psikolojide, yapay bir zeka sorunuyla bağlantılı paradokslara geldik. Psıkolojideki ilkesel paradoks şöyle formüle edilebilir: Ancak muazzam sayıda olan açık olursa, kesin -en fazlası, eşsiz- bir sonuç elde etmek olasıdır. Başka deyışle, özgürlük yaratıcılığın bır sine gua non'udur ve yalnızca yaratıcılığın da değil... Bu paradoksu, ereğe yönelık bir ınsan eyleminin gerçekleştirilmesi gibi, görünüşte temelli bir örnekle bağıntılı olarak ele alalım.

Kendiliğinden hareketlerin anatomik aygıtını çözümlerken, tanınmış psikolog A. Ukhtomsky insanın denetlediği en çapraşık buluşlar karmaşasını oldukça aşan bu aygıta aşırı karmaşıklığını vurguluyordu. Bu karmaşıklık, birincil olarak, düzınelerce özgürlük de-

recesiyle sayılan insan bedeninin kinematik zincirlerinin aşırı hareketliliğinden ileri gelir. Sozgelimi parmağın göğüse dokunma hareketililiğini karakterize eden özgürlük derecelerinin sayısı 16'yı bulur. Bu demektir ki, uzatılan elin menzili içinde parmak, bedenin geri kalanıyla sanki bağlantısızmışçasına, her tarzda ve her yönde hareket edebilir ve el ile kolun öteki kısımlarına göre, istediği konumu alabilir.[5]

Buna, kasların başlangıçtaki durumunu sürekli değiştirmenin geri planına karşı kas gerilimlerinin sonuçlarının çeşitliliğini; ayrıca, harekete geçirme ediminin dinamiklerinin beden tarafından denetlenemeyen kasdışı, dışsal ve tepkisel güçlerce büyük ölçüde etkilendirildiğini de eklemek gerekir. Bir nesne durumunda ise, yapılandırma hareketi fantastik biçimde karmaşıktır. Psise yetkisindeki bir beden, somut bir nesne durumunun çapraşık fiziğini (statik, dinamik, kinematik, materyallerin gücü) kavramak için bir tür usdışı, zekadışı yönteme başvurmak ve onu beden biyomekanığı ile ilintilendirmek zorunda kalır.

Dunyanın psikoloji laboratuvarlarının birçoğunda araştırmacılar, Newton'un bir zamanlar sorduğu şu soruya yanıt bulmaya çalışıyorlar: "Beden devinimleri istençten nasıl çıkıyor?"[6] Bu sorunun, Spinoza tarafından işaret edilen öteki yanını çözmek de böylesine zordur: "Yalnızca doğa yasalarıyla bedenin neleri başarabileceğini deneyimle henüz kimse öğrenmiş değildir"[7] Bu yeti gerçekten sınırsızdır ve onun kaynağı da, insan bedeninin kinematik zincirlerinin, herbir performatif edimine göre fazla olan, özgürlük derecelerinin çok büyük sayısında yatmaktadır. Bu yüzden, birinci paradoksu şöyle formüle edebiliriz: Fazla olan özgürlük dereceleri, insan eyleminin olağandışı, ancak henüz ortaya konulmamış olanaklarının gerçekleştirilmesinin zorunlu bir koşuludur. Bu olanakların duygu hareketlendirici (sensori-motor) ya da pratik, somut etkili zeka gibi terimlerle betimlenmesi bir rastlantı değildir. Bu ilk (ama en düşük olmayan) zeka biçimi öteki, daha sonraki biçimlerin temeli ve "öğretmeni"dir. Zekanın bu zorunlu biçiminin doğrudan nesne-ilintili ve onun uzaysal-zamansal biçimlerine dokunmuş olduğunu ve daha sonraki biçimlerin ortaya çıkmasıyla da önemini yitirmediğine vurgulayalım. Zekanın gelişiminin en önceki aşamalarında bile, amaçsal belirlenimcilik; geleceğin ideal imgesi, şimdiyi -öznenin guncel eylemini ve durumunu- belirleyerek, onun ne olması gerektiğinin imgesi olarak erek ortaya çıkar.

Ikinci örnek dünya ve onun özellikleri imgesinin oluşumuna ilişkindir. Psikologlar şu klasik sorunları çözmeye çalışıyorlar: "Nesneleri, gerçeklikte oldukları tarzda, nasıl görüyoruz?" Biliyoruz ki, dünyayı doğru algılamak için, duyumsal ve algısal bir öğretme dönemi zorunludur. Özal incelemeler görüntüsel sistemde güdümsel (manipülatif) bir yeteneğin varlığını göstermiştir; bu, imgeleri çevrimleyebilir (zihinsel çevrim), bunları dönüştürebilir ve kaynaştırabilir. Başka deyişle, bir imge, özgün duruma göre fazla sayıda özgürlük derecesine de sahiptir.

Tıpkı hareketin yapılandırılmasında olduğu gibi, bir imge yapılandırılırken de görev, fazla ve elverişsiz imgelerin üstesinden gelmek ve çoğu kez yalnızca doğru olan tek bir imge yapılandırmaktır. ikinci paradoks, bu yüzden, şöyle formüle edilebilir: Özgün duruma göre imgenin fazla sayıda özgürlük derecesi gerçekliğin muğlak olmayan şekilde algılanmasının, onun uzaysal ve nesne-zamansal biçimlerinin doğru yansımasının zorunlu bir koşuludur. Bu süreç öylesine karmaşıktır ki, bir yandan algısal eylem olarak, öte yandan da imge-taşıyan ya da görüntüsel zeka olarak karakterize edilir. Dolayısıyla, yaygın metaforlar -"pitoresk anlayış", "akıllı göz" ya da açıkça, "görüntüsel düşünme"nin ne olduğunu açıklayan 'keskingözlü zeka"- buradan ileri gelmektedir.

Bu tip zeka, nesne-ilintili eylemi izleyerek, gelişmenin daha sonraki biçimlerinin temeli ve "öğretmeni" olarak da iş gören, ama bağımsız önemini yitirmeyen, bir sonraki gelişme biçimini oluşturan J.Hadamard'ın anketine verdiği ünlü yanıtlarında A.Einstein, kendi

düşünce öğelerinin, adeta bilincin keyfi biçimde üretip birleştirdiği, fiziksel gerçekliklere ilişkin az çok ayrı imge ve işaretler olduğunun yazıyordu. Einstein'in, yalnızca görüntüsel değil, kas türü öğeleri de birincil düşünce öğeleri arasına katması çok belirgindi.[8] Einstein'den önce, I.Sechenov "kişisel eylem zincirleri"ni düşünce öğeleri arasına katıyordu.[9]

Üçüncü örnek; yalnızca önceki olayları unutmakla değil, aynı zamanda, onların dönüşümü ve (çoğu kez kendiliğinden) yeniden yorumlanmasıyla birlikte onları dışlamakla da karakterize edilen belleği kapsar. Burada bir başka karakteristik özellik yeniden üretim sürecindeki yeniden yapılandırmalardır, vb. Tek sözle, asla olmayan şeyler anımsanır ama olan şeyler unutulur. Bu konuda, L.Martynov'u aktarmak isterim:

Hiç umulmadık biçimde anımsarız,
Hiç öngörülmedik, hiç açıklanamaz biçimde,
Hiç görmediğimiz şeyleri,
Ve gelecekte de görmeyi hiç ummadıklarımızı,

Araştırmacılar, giderek daha çok şu sonuca varıyorlar ki, belleğin dinamik (özgür) özellikleri onun tutucu özellikleri üzerinde egemendir. Anlaşılan bu belleğin gerçekten şaşırtan yetisini ve onun dışsal etkilere tepki göstermeye hazır oluşunun gizidir. Burada, üçüncü paradoksla karşı karşıyayız.

Pekçok inceleme; etkinliği belirleyen şeyin bellek olmayıp, tersine, etkinliğin bellek süreçlerini belirlediğini ve çeşitli materyallerin belleklendirilme, depolanma, yeniden elden geçirilme ve yeniden üretilme yetisi, hızı ve titizliğini etkilediğini göstermiştir. Eylem, yalnızca geçmişi gelecek bağlantılandıran bir araç oluşturmaz, ayrıca, onun kendi dokusu içinde öngörü ve bellek öğeleri de içerir. Bellek, eylemler yoluyla, öznenin yaşam etkinliği içinde birleştirilir bu, sonuncusuna göre dışsal bir güçtür. Ne denli tuhaf gözükürse de, belleğin yaşam etkinliğine karışması onu özneden görece bağımsız kılar. Kendisini özneden kurtararak bellek, zamanötesi özellikler kazanarak varoluşsal karakteristiklerle dolar ve böylece, öznenin tıpkı dünya bilgisinden dikkate değer biçimde özgürleşmesini sağladığı gibi, somut durumlardaki eylemden de dikkate değer biçimde özgürleşmesini sağlar.[10]

Dördüncü örnek, asıl (genelde kabul gören) anlamıyla zekayla ilgilidir. Burada, benzeri bir durumla karşılaşırız. Zeka özgün eylemdir. Bu; insanın, eylemin dilini, imgelerin, pratik genellemelerin ("klavuz (manua, elaltı) konseptler") dilini, nesne-ilintili ve işlemsel anlamları, işaret ve sembollerin dilini kullanarak, bir görevi yerine getirebileceği anlamında anlaşılmalıydı. Araştırmacılar içten konuşmanın, derin semantik yapılanmaların dilini deşifre etmeye de çalışıyorlar. Bu yüzden, bir ve aynı gerçeklik fazla sayıda dille betimlenebilir. Özne, bu betimlemelerde yansıtılan nesne-ilintili (ya da biçimsel) içeriği fazla sayıda güdümleme (manipüle etme) tarzına da sahiptir. Bir görevi yerine getirirken, içerisinde bir görevin bir çözüme sahip olduğu bir betimleme dili bulmalı, zaman zaman da yapılandırmak ve görevin verili olduğu koşulları göreve ve dile uygun (koşullara) dönüştürme tarzları bulmak zorunludur.

Bu, sözün asıl anlamıyla zeka, deyim uygunsa, tüm önceki -pratik ("nesneler içinde düşünme"), duygu-hareketlendirici (sensori-motor) ve imge taşıyan- biçimlerin bir çakışması anlamına gelir. Ancak bu, verili durumdan özgürleşmeye, onu yeniden yapılandırmaya ve yeninin yapılandırılmasına yönelik bir başka adımdır. Böylece, dördüncü paradoks gerçekte, zeka etkinliği içindeki kalburüstü sonuçların, bunun mutlak özgürlüğe yaklaşan, ama kuşkusuz (tam-ç) böyle olmayan özgürlüğüyle olası kılınmasıdır. Bu alanda; olası gerçeklik betimlemelerinin ve böylesi her betimlemenin sınırları içinde olası iş görme tarzlarının fazla sayıda özgürlük derecesinin üstesinden gelmenin, hatta denilebilir ki, bunları evcilleştirmenin özgül tarzları vardır. Bu üstesinden gelmede, düşünme ve düşün-

ceyi gerçeklikle ve onun uzaysal-zamansal biçimleriyle (Marks'ın deyişiyle, bunlara "maddeyle yüklendirilme bedduası" okuyarak) bağlayan, hareketler ve imgeler önemli bir rol oynar.[11]

Çeşitli durumların anlam ve duygusu (sense) arasındaki -oldukça çelişkili ve çözümlenmesi zorbir ilişkiyi kullanarak, bilgilenme etkinliğindeki fazla özgürlük derecelerinin üstesinden gelmenin kimi mekanizma ve tarzlarını, daha ayrıntılı biçimde ele alalım.

Biliyoruz ki, bir anlamlar sisteminde (hangi dilde olursa olsun) bir durumun betimlenmesi bu görevin yerine getirilmesi için yeterli değildir. Bu durumun duygu içeriği böylesi bir betimlemeden çıkarsanmalıdır (ya da, ona "okunmalı"dır): Bu olmadan, bir duygu hareketlendirme eylemi bile başlayamaz zira, N.Bernshtein'a göre, motor (hareketlendirme) görevi duygusundaki onun en önemli karakteristiği böylesi bir eylemle yerine getiriliyordu.[12]

Bir bilgilenme görevini yerine getirirken özne, daha önce özümsenmiş betimlenme dillerini kullanarak, verili olduğu koşulların bir imge-konsept modelini yapılandırır. Özne imgeler ve anlamlar "dünyası"na girer ve bu yapılandırılmış dünyada, nesne-ilintili imgelerle, anlamlarlar sembollerle, vb. çalışarak, yansır. Bu süreç imge-konsept modelinin bir sorun durum modeline dönüştürülmesiyle sonuçlanmalıdır. Duygunun oluşması bu dönüşümde belirleyici etkendir. Bir imge-konsept modelinin yapılandırılması aşamasında, durum içinde belirsiz ya da aşırı ölçüde çok sayıda özgürlük derecesi kaydedilir; oysa bir sorun durum modelinin oluşum aşamasında, bu belirsizliğe yol açan ilkesel çelişki ya da çatışmayı oluşturan duygu anlaşılır, gerçekleşir ve nitelenir.[13]

Anlamlardan farklı olarak duygular, durumun betimlendiği bir dilin çeşitli düzeylerinden doğrusal tarzda bina edilmez ya da çıkarsanmazlar; her yönleriyle, eşzamanlı biçimde kavranırlar.[14] Bir durumun; onun imge-konsept modelinin önsel yapılandırılması olmakzın, derhal bir sorun durum olarak algılanması ve anlaşılmasının nedeni, tam olarak budur.

Buna benzer koşullarda, karmaşık bir durumun değerlendirilmesi de içinde, duyguların çıkarsanması, onun ayrıntılı algılanmasından ya da anlamların özenli çözumlenmesinden önce yer alır. Duyguların çıkarsanmasının ve durumun, duygular karşısında yeterince değerlendirilmesinin zorunlu bir koşulu, linguistik ve sembolik anlamların nesne-ilintililiğidir (yollama). Nesne- ilintili anlamlarla çalışırken, yollama adeta anlamların kendilerinde verilidir ve herhangi dolaysız dönüşümler ya da arabuluculuklar (mediations) gerektirmez.

Bir durumdan çıkarsanmış olan duygu anlamları varlıkla, nesne gerçekliğiyle ve nesne-ilintili etkinlikle bağlamanın bir aracıdır.

Karmaşık görevleri yerine getirirken, duyguları anlamlara (sayır duygular, ya da duygulardışı da içinde) yorma ve anlamları duygularla bağlama gibi çelişkili ve çevrimsel süreçler gözleriz. Bilincin en önemli işlevlerinden biri budur (yansıtma). Duyguların "çıplak" olduğu yerde bilince gerek yoktur; tıpkı, "usun mutlak olduğu" yerde ona gerek olmaması gibi. Anlam ile duygu arasında esaslı bir ayrım vardır. Amlam dil alanında yatar; oysa duygu, konuşma alanı da içinde, iletişimsel etkinlik ve nesneler gerektiren etkinlik alanına ilişkindir. Sözel anlamlardan duygu çıkarsarken, öznenin linguistikötesi bilgilendirmeye -nesnel gerçeklik imgeleri ve onu gerektiren eylemler- başvurmasının nedeni budur.

Nesnellik (objeetness) psikoloji biliminin en önemli bir kategorisi ve aynı zamanda da, insanın psişik yaşamınının en önemli bir özelliğidir. Nesnelik imge içeriğiyle, bütünsellik ve somutluğuyla uyuşmaz. "Nesnesiz bir dünya" (Malewitsch'in gegenstandslose Welt'i) imge taşıyabilir, bütünsel ve somut olabilir, ama o hala nesnesiz olacaktır ve bu yüzden de, soyut artistik (sanatsal) duyguyu gözardı edersek, anlamsız olabilir.[15] Duygular sözlerden değil, nesnelerle eylemlerden, aksiyolojik ve yaratıcı deneyimlerden doğar. O, söz-

ler ya da tümceler de içinde, anlamlardan çıkarsandığından, nesne içeriğini, imgeleri, temsiliyetleri ve yollamalı anlamları bu anlamlar aracılığıyla görebiliriz. Tek sözle, nesne dünyasını ya da bu dünyada özne için anlam taşıyan nesne-ilintili olası eylemler uzayını anlamlar aracılığıyla görebiliriz. Bu, çoçuğun peri masalını algılayışı için bile doğrudur; burada, bildiğimiz gibi, daha fazla özgürlüğe (gelince) izin verilmiştir -ama anlaşıldığı kadarıyla, herşey (bu-ç) değildir. A.Zaporozhets, bir çocuğun gezideki doktorun evini koruyan bir hokkayı kabul edebileceğini, ama hırsızlara bağıran hokkayı prostote edeceğini yazıyordu. Varsın, onlara mürekkep sıksın, der çocuk.[16]

Öznenin çıkarsadığı duygunun dışardaki gözlemciye verilmediğini, üstelik, bilgilenme ve eylemin öznesine de her zaman verilmemiş olduğunu biliyoruz. Ancak bu A.Leontyev'e göre, nesnel, varoluşsal bir kategoridir: "Bır duyguyu, anlam değil, yaşam üretir."[17] Duygunun, birisi için var olduğunu söyleyebilirdik. Tam da bu nedenledir ki, duyguların anlamlardan sözümona çıkarsanması, birincil olarak, anlamları varlıkla, çözümlenmesi zor olan, özgül bütünsel bütünlükler (entities) olarak nesne gerçekliğiyle ve nesne-ilintili etkinlikle bağlamanın bir aracıdır. Varoluşsal ve gözlemlenemeyen bir yapı olarak duygu karakteristiğinden, anlamlarla tam olarak anlatılamayan yaşamın (varlığın) anlamı sorununa geçebiliriz.

Lermontov'un şu satırlarıyla karşılaştırınız:

Acıklı ve üzücüdür sözlerim; biliyorum,
Onların anlamı asla algılanmaz.
Parçalanmış bir yürekten kopup, giderler,
Acılarımın sonunda varacağı yere!
("Deliyim ben! Haklısınız, haklısınız!")

Öyle olmasaydı, onu yitirecektik. Üstelik,her kalburüstü düşünce (olasılıysa), G.Shpet'in sözleriyle, duyguya ilişkin bir düşüncedir.[18] Düşüncenin nesne-ilintili ve varoluşsal da olmasının nedeni budur.

Karşıt süreci -duyguyu nitelendirme, duyguyu anlamlara dönüştürme ya da çevirme sürecinide çözümlemek böylesine ilginç ve zordur. Böyle bir çeviri, tam olmak gerçekleşirse, bizzat duyguyu yıkmanın bir yoludur. Duyguyu nitelendırme ya da duyguyu anlama varlık alanından dil alanına birşeyler getirir. Varlığı dil içinde anlatmanın güçlüklerinın kaynağı bu değil midir? Nesne gerçekliğinde ve nesne-ilintili etkinlikte konseptleştirme girişimlerine inatla direnen çok şey vardır. Ayrıca yazarlar da, tam olarak adlandırılmamış (ya da nitelendirilmemiş) şeylerde belli bir çekicilik olduğunu savunurlar.

Anlamlara duygu yorma ve anlamları nitelendirmenin, 180 derece karşıt süreçlerinin ortak çözümlenmesi gerekir. Bunlar, bilgilenme etkinliğinın özgürlük derecelerini tam sınırlamazlar. Bu süreçlerin kesişme noktasında yeni imgeler - belli bir semantik yük taşıyan ve anlamı görülebilir kılan (görüntüsel düşünme) ımgeler, ayrıca da, nesne-ilintili etkınliğin ve nesne gerçekliğinin anlamını nesneleştiren yenı sözel anlamlı biçimden- doğar. Bu süreçlerin her ikısi de öznenin etkinliğiyle içkin biçimde bağlantılıdır. Duygu nitelendirmek demek, bir eylem programının gerçekleştirilmesini geciktirmek, onu zihinsel olarak tüketmek ve üzerinde düşünmek demektir. Tersine, anlama duygu yormak demek, bır eylem programını harekete geçirmek ya da onu terketmek ve yeni bir duygu aramaya başlamak, dolayısıyla da yeni bir eylem programı bina etmek demektir. Bu süreçler düşüncenın kendisi içinde, bılinç içinde ya da yalnızca onun gücüyle gerçekleştirilmez. Bunlar, etkinlık ve eylem yoluyla, yalnızca konseptleştirmeye değil, onu keyfi biçimde (özgürce) ele almaya da karşı direnen, nesneyle ve öznel (toplumsal) gerçeklikle bağlantılıdırlar.

Düşüncenin psikolojik çözümlenmesi yukarda söylenenlerle sınırlı değildir. İnsan öznelliğini, yani, (tözü, insan edim ve işlerinin itici güçlerindeki özgürlük derecelerinin üs-

tesinden gelinmesi olarak da temsil edilebilen) itkilerin savaşımı da içinde, itkilendirme alanın da gözönüne almalıdır. Ayrıca, erek-koyma ve ereklerin öznel temsiliyet süreçlerini ve düşünme süreçlerinde bunların ardışıklığını çözümlemek de zorunludur. Öznelliğin düşünme süreci ve sonucu üzerindeki etkisi öylesine büyüktür ki, L.Vygotsky duygulanım (affect) ve zekanın birliğinden söz etmiştir. Bu birlik, zaman zaman, "bilgilenme ilişkisi", "kişisel bilgi"[19] gibi terimlerle anlatılır. Bu noktada, Vygotsky'nin çoşkularla ilgili düşüncelerini geliştiren Zaporozhets'in elyazmalarında kimi ilginç düşünceler vardır. "Olağan durumuyla insanlar," diye yazıyordu o, "duygulanmalarla bastırıldığı için mantıklı niyet ve kararların gerçekleştirilmemesinden yakınırlar. Onlar, insan zekasının özgürlük derecelerinin aşırı hareketliliği ve sonsuzluğu veri iken, insanın kafasına takılan her düşünce eğer onu eyleme götürseydi, bunun son derece tehlikeli olacağını görmezlikten gelirler. İtici bir güç olmazdan önce, akıllıca bir kararın, bu kararın uygulanmasının özne açısından,onun gereksinim ve çıkarlarını karşılaması açısından kişisel anlamına uygun olarak, duygulanımla kutsanması gerektiği tözsel ve dirimsel bir önlemdir."[20]

Yukarda tartışılan bilgilenme etkinliğinin özgürlük dereceleri üzerindeki tüm sınırlamalara karşın bu, yine de, -Hegel ve Marx'ın kullandığı özgürlük terimi araştırmasıyla- en özgün etkinlik biçimidir.

Zeka etkinliği de içinde herhagi bir etkinlik bir ereği, aracı ve sonucu kapsamalıdır. Ereklerin seçim ve saptanmasındaki özgürlük, sonuçlara ulaşmanın ve araçlarının seçiminde özgürlüğe yol açar. Bu bileşenlerden herhangi birinin olmayışı, ya da onların katı biçimde dondurması insanın zeka etkinliğini farklı birşeye -sınırlı ya da yapay zekaya- dönüştürür. Bu demektir ki, insanın zeka, zihinsel etkinliği ilke olarak duyu-hareketlendirici (sensori-motor), algısal, beleksel ve başka biçimlerin bağlamı dışında kabul edilemez. İnsanın zeka etkinliği onun itkilenimleri, çoşkuları ve istenci çözümlenmeksizin anlaşılamaz.

Bir bütün olarak alınan etkinlik, tıpkı yaşayan bir organizmada olduğu gibi, kendi içindeki her halkanın tüm öbürleriyle, tüm öbür etmenleri yansıtan tüm etmenlerle ve birincileri yansıtan sonuncu (etmenlerle-ç) bağlantılı olduğu, organik bir sistemdir. Ama herşey bu kadar değildir. Etkinlik, son derece karmaşık yapısıyla, sürekli gelişir. Bütünsel gelişen bir sistemin zorunlu bir özellliği, onun, kendi gelişme sürecinde, yoksun olduğu organları yaratabilmesidir.

Bir bireyin kendi etkinliği içinde yarattığı yeni organlar sorunu durumların betimlenmesi için yeni diller, yeni imgeler, yeni eylem ve karar alma tarzları, yeni erekler, bu ereklere ulaşmak için programlar ve araçlar, etkinlik süreci üzerinde yeni denetim biçimleri ve bunun etkililiğini değerlendirme ölçütleridir.

Şimdi, yukarda tartışılan psikolojinin ilkesel paradoksu'na geri dönelim ve bu paradoksun üstesinden gelmek için yerine getirilmesi gereken araştırma görevini formüle edelim. Hangi tür sistem, yukarda anılan, son derece karmaşık duygu-hareketlendirici (sensori-motor), algısal, belleksel, zeka, çoşkusal değerlendirici eylemler -bunların herbirisi fazla sayıda özgürlük derecesine sahiptir- alt sistemlerini denetleyebilir? Onların etkinliği nasıl yönlendirilir, onların çabaları belli bir ereğe ulaşmak üzere nasıl yoğunlaştırılıp, eşgüdümlendirilir? Ulaşılan ereklerin ve yerine getirilen görevlerin yalnızca uyarlamacı-homostatik değil, aynı zamanda üretken, yapıcı ve yaratıcı da olduğu akılda tutulmalıdır. Yaratıcı tarzda özörgütleyici, doğurgan bir sistemin ne olduğu sorusuna yanıt, yalnızca bilimsel değil, pratik bir önem de taşır. Bu soru, bir ölçüde farklı biçimde formüle edilebilir. Özgür bir sistem (ya da, bir özgür sistemler ailesi) hangi yolla, önceden belirlenmiş, umulan sonucu elde edebilecek belirlenimci bir sistem (yahut, limitte, rijit bir sistem) durumuna gelir? Rijit, hatta özörgütleyici sistemlerin çabalarının başarılı şekilde eşgüdümlendirilmesine, yaratıcı görevlerin yerine getirilmesiyle ulaşılamadığını biliyoruz. Herbir altsistemde, fazla özgürlük derecelerinin var olması, özgür çabaları aynı zamanda belirlenimci

çabalara dönüştürerek, güç noktalarının aranmasına ve eşgüdümlendirilmesine yer (ve zaman) bırakır.Bir sistem, birisi dışında tüm özgürlük derecelerinin etkin biçimde üstesinden gelebildiği (sınırlayabildiği) zaman belirlenimci duruma gelir. Zeka etkinliği sisteminde fazla özgürlük derecelerinin üstesinden gelmenin kimi genel koşulları ve araçlarını ele alalım.

Birincisi, bu altsistemler yalıtık olarak işlev görmezler. Bunların herbirisi işlevsel bir organ oluşturur, ama aynı zamanda da bunlar tek bir işlevsel sistem ya da organizma oluştururlar. Bu birlik önceden verili değildir, ama herbir görevin yerine getirilmesinde açıkca belirtilmiştir. Dolayısıyla, bunların etkinliğinin eşgüdümlendirilme tarzları önceden verili değildir, ama bu etkinliğin uygulanması sırasında yapılandırılırlar.

İkincisi, herbir ayrı altsistem kendi özgürlük derecelerinin sayısını kısıtlayamaz. Öteki altsistemlerın çabalarıyla bu sınırlandırmaya ulaşılır. Bu yüzden, insan bedenindeki kinematik zincirlerin özgürlük dereceleri duygusal düzeltmelerle, bir durum imgesinin oluşumuyla ve burada yürütülmesi gereken eylem tarzlarıyla kısıtlanır. Dolayısıyla, bir imgenin, kendi özgünü karşısındaki (vis-a-vis) fazla özgürlük dereceleri bu motor sistemce, "inceleme gezisi"yle -tekdeğerli algılamaya izin veren baş ve gözler konumunu arayış- sınırlanmıştır. Bu yüzden eşgüdümlendirme herbir altsistemin özgürlük derecelerinin karşılıklı sınırlandırılmasından ibarettir. "Hareketin duygusal düzeltimi", "algılama ve imgenin motor düzeltimi", "davranış ve eylemin bilgilendirici düzeltimi", "İtkisel alanın, zeka etkinliğinin çoşkusal düzeltimi" vb. terimleri buradan ileri gelir.

Karşılıklı düzeltimin bu biçimleri modern psikolojide yoğun biçimde incelenmektedir.

Üçüncüsü, insanlık bireyce ve onun etkinliğinde kendisine yol gösteren şeylerce özümsenen çeşitli standartlar, normlar ve kurallar sistemleri hazırlıyor. Bunlar duygusal ve algısal standartları, kültürel ilkörnekleri, bilinç şemaları, etik normları, toplumsal yönelimleri, davranış klişelerini, vb. kapsar. Bütün bu yapılar bir bireyin davranış ve etkinliğinin özgürlük derecelerini sınırlandırma işlevi de görürler.

Dördüncüsü, ayrı altsistemler üzerindeki denetim ve bunların birbirleriyle ve çevreleriyle etkileşimi hiyerarşilerin çoksesli (polifonik) ve heterarşik birleştirilme tarzından sonra uygulanır ve bunlar çoğu kez, sabit bir denetim merkezine sahip almaksızın, birbiriyle çok sıkı biçimde bağlantılıdır. Bu düşünceler sistemler yaklaşımının çerçevesi içinde ortaya çıkan yeni eğilimlerle uyumludur. Sistemler yaklaşımı için, ayrı endekslerın ağırlıklandırılması yoluyla sistemleri değerlendirme yöntemi kabul edilemez;bir sistem,dinamik denge modelinin -bunun betimlenmesinde, parça ile bütüne, neden ile sonuca ilişkin geleneksel anlayışın çok daha az uygulanabilir olduğu ortadır- ardında birbiriyle bağlantılı olan çeşitli denk değişkenlerin varlığıyla karakterize edilir. Bir sistem bağı öyle bir şekilde yapılandırılmıştır ki, bir sistemin herbir şematik noktası onun merkezi olarak görülebilir. Böylesi çokmerkezli sistem nesne-ilintili eylemin işlevsel modeliyle betimlenebilir.[21] Bu modelin yazarları ayrı bir karar -alma birimi seçip ayırmayı zor gördüler, çünkü farklı bileşenler bu sistemin işlev görmesindeki çeşitli aşamalarda bu işlevi varsayıyorlardı.

Bu çoklu merkezlerin varlığı, bir sistemin gelişme ve işlev görmesinin gerçek karmaşıklığını yansıtarak, onun yalnızca özgürlük derecelerini ve bunun çerçevesindeki halkaların yeniden dağıtımını kısıtlandırma yetisini değil, duyguları çoğaltma yetisini de somutlaştırır. Bu yeti sistemin yaşayabilirliğinin zorunlu bir koşulu (ve ölçütüdür).

Son olarak, zeka etkinliğinin nesne içeriği ve ereği, böylesi etkinlik sistemindeki fazla özgürlük derecelerinin üstesinden gelmenin belirleyici koşullarıdır. Nesneliğin rolünü yukarda tartıştık. Ereklere gelince, Marx'ın bilinçli bir amacın insanın modus operandi'sine hukuk getirdiğine ilişkin sözlerini anımsatalım.[22]

Fazla özgürlük derecelerinin üstesinden gelmenin bütün bu tarz ve koşulları insan eylemini terimin en geniş araştırmasıyla özgür ve yalnızca özgür de değil, ayrıca ereğe yöne-

lik, elverişli, bilinçli ve sorumlu da kılmaya yöneliktir. Süreç içinde, özgürlük "vektörü", içinde öznenin yalnızca ortaya çıkıp, görünmekle kalmadığı, üstelik de yaratılıp belirlendiği kendiliğindeci yaratıcılığın bağımsız eylem ya da edimlerinin gerçekleşmesi için bir temel olarak korunur.[23] Bu derin düşünceyi S.Rubinshtein formüle etmişti. Kendiliğindenci yaratıcılığın edimleri yalnızca, öznenin kendi çevresindeki nesnelerle değil, kendisiyle, kendisince yapabileceği edimleri de kapsar.

Zeka etkinliğinin araştırılmasının yalnızca kimi yönlerini ele aldık. Kendi yapısı ve işlevliliği içinde böylesine karmaşık olan düşünme sürecinin mantıksal-matematiksel yapılanmalara, bulanık grup ve konseptlere indirgenemeyeceğini görmek kolaydır. İnsanın zihinsel etkinliği şu anda yalnızca kuramsal (deneysel değil) araştırmanın ve anlamanın bir nesnesi olarak yapılandırma sürecindendir. Bilgilenme sürecinin (tıpkı, algılama ve bellek süreçlerinin aldığı gibi) şimdi apaçık bütünselliği ve yapısal örgütlenmesini ve bu öğelerini bunlar pek nadir olsalar bile, modeller olarak sunma çabaları oldukça yararlıdır. Aynı zamanda, bilgisayarların insan aklının yerine getiremeyeceği görevleri yerine getirebileceği olgusuna ilişkin yollamalar onların bunları insanı olmayan bir tarzda yerine getirmesi sonucuna çağrıda bulunmamalıdır.*

Yeri gelmişken belirteyim ki, insanı düşünme tarzları, tüm acılarına karşın ve herhalde bundan ötürü, kendilerine özgün bir çekicilik taşırlar; zira özgür insan etkinliği içinde elde edilen bu sonuç, kendisi içinde en yüksek ödüldür. Bu karmaşıklıktır ki, sezgiselcilik ve "tenbel usdışıcılık" için tökezletici bir blok sağladı. Sorun, düşünme etkinliğinin ussal ya da usdışı, bilinçli ya da bilinçdışı olduğunu ilan etmek değil, düşüncenin büyüleyici dünyasına, onun gerçek katmanlarının tümüne ve görünüşte, öznel zaman-uzay özellikleri de içinde, birçok parametre açısından birbirinden farklı olan tüm biçimlerine nüfuz etme araçlarını bulmaktır.

Ben, kuşkusuz, karar-alma süreçleri de içinde, bilgilenme etkinliği mekanizmalarını ortaya koymaya yönelik uzmanlık çabalarını hiç de küçümsemek niyetinde değilim. Burada, birçok etkileyici, hatta seçkin sonuca varılmıştır; ama bunların çoğu, zihinsel etkinliğin işlemsel-teknik yönlerini ele almakta ve bir bilgilendirme eyleminin yalnızca nesneilintili değil, ayrıca, kökeni bakımından toplumsal da olduğu, her zaman anımsanmamaktadır.

İnsan düşünmesi her zaman diyalogvaridin (örneğin, bilinen normal ikiliğini ve bizim ilk ve ikinci egolarımız arasındaki şiddetli tartışmaları anımsayın); bu anlamda, yalnızca düşünme öznesine ait değildir. Marx, kulaklar ve gözlerden söz ederken, onların "insanı kendi bireyselliğinden uzaklaştıran ve onu, evrimin aynası ve yankısı kılan organlar" olduğunu söylüyordu.[24] Aynı şekilde, başka insanlarla iletişimde, işaret ve sembollerin aracılık ettiği ortaklaşa kolektif etkinliğinde doğan düşünme de, insanı kendi bireyselliğinden uzaklaştıran ve onu, genele ve mutlak'a yaklaştırır.

Psikologlar, entelektüalizmin, başka hiçbir alanda, zekayı açıklar ve betimlerken olduğu kadar çaresiz kalmadığının uzun zamandır farkındadırlar. Bu; yapay bir zekayı yapılandırmak konusunda uzmanlaşanların, üzerinde çok düşündükleri bir olgudur. Psikologlar da bunu çok sık anımsayabilirler. Entellektüalizmin, düşünmeyi (ve bilinci) açıklarken ki zayıflığı onların varoluşsal katmanlarını gözardı etmekten kaynaklanır. İnsanın bilincinde olduğu şeyin varlığı hiç de, her zaman, onun bilinçli duruma geldiği şeyin varlığıyla birebir ilişki içinde değildir. Bilim alanında bu uyuşmazlığın parlak bir betimlenişi, I.Prigozhin ve I.Stengers tarafından aktarılır: "Einsteinin dramı yazarın kişisel niyetleri ile onu eylemlerinin bilginin genel içeriği içindeki gerçek anlamı arasındaki uçurumdadır."[25] Yazarlar; M.Merleau-Ponty'nin, herhangi bir bireysel yaşam da olduğu gibi, bilimle de -ekleyelim ki, zekanın entellektüalist yorumlarıyla olduğu kadar, bireysel ve

* İngilizce metinde, "bulunmalıdır" olarak geçiyor -çn.

toplumsal bilinçle de- varlığın kendi yolunu bulmasına ilişkin, dikkate değer sözlerini aktarıyorlar. Başka deyişle, varlığın karmaşıklığı öylesine büyüktür ki, onu inceleme sürecinde görüşlerin çoğulculuğuna izin verir ve belli bir zaman süresince de bunlarla çelişmez. Bu, bir araştırma nesnesi olarak zeka için de tümüyle geçerlidir.

Son olarak, sonuncu paradoks, yapay bir zekanın olanaklarına ilişkin kuşkucu tutumumuz bilimsel ve teknik ilerlemeye ve insan zekasının gelişmesine sınır koymuyor mu?

Gerçekçi konum, bilimsel ve teknik ilerleme ile insanın düşünme olanaklarını sınırsız kabul etmektir. Ama sorun şudur ki, düşünce de içinde, psişik süreçlerin modelleştirilmesindeki ilerlemeler her zaman insanın gerçek yetilerinin kuyruğunda ve onların gelişimi içinde gidecektir. Oysa birisini izleyen kişi her zaman geride kalır. "Yapay bir zeka" ile canlı insan düşüncesi arasındaki aralık şu anda çok büyüktür.

Bilgisayarlar, insanlar onların şemalarına göre düşünmeye ve yaratmaya razı olmazdan (eğer olurlarsa) önce, çok fazla şey öğrenmiş ve yetkinleştirilmiş olacaklardır. Bilgilendirici olanlar da içinde, insan yetilerinin giderek daha yetkin modellerini yapılandırarak, bizim kendi insan usumuzu, sonsuz biçimde iyileştireceğimizi ve donatacağımızı, daha ciddi bir biçimde belirtmeliyiz.

NOTLAR:

1) J Weizenbaum, **Bilgisayar Gücü ve İnsan Usu, Yargılamadan Hesaplamaya,** San Francisco 1982, s. 240
2) V.I.Vernadsky, **Bir Doğacının Düşünceleri,** Kitap iki, Moskova 1977, s. 39 (Rusca).
3) H. Bergson, **Yaratıcı Evrim,** New York 1911, s.329-30
4) P.I.Zinchenko, **İstençdışı Bellekleme,** Moskova 1961; A.A. Smirnou, **Bellek Psikolojisinin Sorunları** Moskova 1966 (ikisi de Rusca).
5) A.A.Ukhtomsky, **Toplu Yapıtlar,** C.3, Leningrad, 1956, s.148 vd. (Rusca).
6) I.Newton, **Doğal Felsefenin Matematiksel İlkeleri. Optik,** Şikago, 1952, s.529.
7) Spinoza, **İçsel Özgürlüğün Yolu, Etik,** New York 1975, s. 28 s. 142
8) J. Hadamard, **Matematik Alanında Buluşculuk Psikolojisi Üstüne Bir Deneme,** Dover 1954,
9) I.Sechenor **Seçme Fizyolijik ve Psikolojik Çalışmalar,** Moskova 1962, s. 377 (Rusca).
10) V.P.Zinchenko, B.M.Velichkousky, G.G.Vuchetich, **Görüntusel Belleğin İşlevsel Yapısı,** Moskova 1982 (Rusca).
11) K.Marx, F.Engels, **Alman ideolojisi,** Moskova 1964, s.41 (Rusca)
12) N.A.Bernshtein, **Hareketlerin Yapımı Üstüne,** Moskova 1947, s.34
13) V.M.Gordon, "Enformasyonun Örgütlenmesi ile Eylemlerin Yapısı Arasındaki Etkileşim Üstüne", **Ergonomics. Teknoloji ve Ekonomi Üstüne Tüm-Birlik Enformasyon Enstitüsu Raporları.** Sayı 27 Moskova 1984 (Rusca)
14) V.A. Zuyagintsev, **Dil ve Linguistik Kuramı,** Moskova 1973 (Rusca).
15) K.Malewitsch, **Suprematismus, Die gegenstandslose Welt,** Cologne 1962.
16) A.V. Zaporozhets, **Seçme Psikolojik Çalışmalar,** C.I., Moskova, 1986, s. 70 (Rusca).
17) A.N. Leontyev, **Etkinlik, Bilinç, Kişilik,** Moskova 1975, s.279 (Rusca).
18) G.G. Shpet, **Estetik Parçalar,** kısım I. Petrograd 1922, S.11 (Rusca).
19) V.A. Lehtorsky, **Özne, Nesne, Bilgilenme,** Moskova 1980 (Rusca) M.Polanyi, **Kişisel Bilgi. Eleştirelsonrası Bir Felsefeye Doğru,** Şikago 1958.
20) A.V. Zaporozhets, agy, s.297.
21) N.D. Gordeyeva, V.P. Zinchenko, **Eylemin İşlevsel Yapısı,** Moskova 1982 (Rusca).
22) K.Marx, **Kapital,** C.I., Moskova 1969, s.174.
23) S.L. Rubinshtein, "Kendiliğindenci Yaratıcılığın İlkesi", **Odessa Yüksek Okulu Raporları** C.2, 1922, s. 153 (Rusca).
24) K.Marx, F.Engels, **Toplu Yapıtlar,** Moskova, C.I, s.173.
25) **Priroda,** No.2, 1986, s.93.

KAYNAK:

Social Sciences 1987/1

marksizm ve psikoloji bilimi

aleksis leontiev
fransızcadan çeviren: g.doğan görsev

A. Leontiev (1903-1979) öğretim üyeliğine 1941 yılında Moskova Üniversitesi'nde başladı. 1945'te aynı üniversitenin Felsefe Fakültesinde Psikoloji Kürsüsü Başkanı, 1966'da da Psikoloji Fakültesi dekanı oldu. 1968'de Paris Üniversitesi'nin onursal doktorluk ünvanını, 1973'te Macaristan Bilimler Akademisi'nin onursal doktorluk ünvanını kazandı. 1963'ten beri Lenin Nişanı sahibiydi.

*Çevirisini aşağıda sunduğumuz metinler Leontiev'in 1975'te yayımlanan son yapıtının, "**FAALİYET, BİLİNÇ, KİŞİLİK**"in iki bölümünü oluşturuyor.*

Yapıtın, yazarının ölümünden sonra yayımlanan Fransızca baskısına yazdıkları son sözde, iki asistanı Leontiev'in bu yapıtı hakkında şunları belirtiyorlar:

"...Bu yapıt, dünyaca ünlü yazarın son kitabıdır. Bu kitaba, hem yazarın psikoloji alanında 1924'ten beri sürdürdüğü bilimsel çalışmanın bir çeşit bilançosu, hem de yazarın faaliyet'e ilişkin bilimsel teorisi için bir geliştirme programı gözüyle bakılabilir."

Psikoloji bilimının çağımızdaki gelişmesine Sovyet bilim insanlarının katkıları arasında kuşkusuz önemli bir payı olan Leontiev, son yapıtına ilişkin olarak, önsözünde şunları belirtiyordu:

"Bu teorik kitapçık, uzun bir hazırlığın ürünü oldu. Psikoloji biliminin yöntemsel sorunlarını iyi anlama çabalarını, teorik nirengilere duyulan sürekli gereksinim her zaman destekle-

mıştır; zaten öylesi teorik nırengiler olmazsa, somut araştırmalar kaçınılmaz olarak mıyopluğa düşmek zorunda kalır... Tüm teorik güçluklere karşın, yaşamın doğrudan baskısı altında, bugun tum dünyada psikoloji araştırmalarının gelişiminde olağanustü bir hızlanma gözlemleniyor."

"Düşünceme göre bu (kitap) -bireylerin yaşamını dolayımlaştıran gerçekliğin psışık (düzeyde) yansıtılmasının doğuşunun, ışleyışını ve yapısını ınceleyen bılım olarak- psıkolojide, tutarlı bir sıstemin kurulması bakımından en önemli kategorilerın: somut faaliyet, insan bilinci ve kişilik kategorilerinin, psıkoloji açısından anlaşılması ıcın bir denemedir."

"(Kitabın) içerdiği fikirler, yazarın daha önceki yayınlarında dile getirılmışti. Fakat bu fikirler ılk kez sıstemlı bir bıçım altında sunulmaktadır."

1. MARKSÇI PSİKOLOJİNİN GENEL İLKELERİ

K.Marx'ın teorisi toplum bilimlerinde: Felsefede, ekonomi politikte, sosyalizm teorisinde köklü bır değişme getirmişti. Psikoloji ıse, bilindiği gibi, uzun yıllar boyunca Marxsizmin etkisi dışında kalmıştır. Resmî psıkoloji merkezlerinde Marksizm kabul görmüyordu ve Marx'ın adı, yapıtlarının yayımlanmasını izleyen elli yılı aşkın bir süre boyunca psıkoloji uzmanlarının yapıtlarında hemen hemen hiç yer almadı.

Ancak 20'li yılların başlarında, ilk kez Sovyet araştırmacıları psikolojiyı Marksizm temelinde sistemlı bır şeklide yapılaştırma girişiminde bulundular.[1] Dünyada psikoloji bilimine Marx'ı tanıtanlar, demek ki, Sovyet bilim insanları olmuştur.

Başlangıçta Marksçı bır psıkolojının hazırlanması, psikolojide o zamanlar ağır basan idealıst felsefî anlayışların eleştirisiyle bir tutuluyor ve bu eleştiriye Marksçı diyalektiğin bazı tezleri sokuluyordu. K. Kornılov'un 1926'da yayımlanmış olan psikoloji yeni ders kitabının başlığı bu bakımdan anlamlıdır: **Psikoloji Ders Kitabı. Diyalektik Maddecilik Açısından Sergileme.** Bu ders kitabında, o dönemin başka yapıtlarında da olduğu gibi, Marksızm-Leninizmin psıkoloji bılımi için temel önemde pek çok fikir ve kavramları ve bu arada yansıtma kavramı henuz karanlıkta kalıyordu. Kornılov ve o dönemin diğer yazarları insan psişizminin toplumsal mahiyetine ilişkin tez üzerinde çok duruyorlar, ama insan psışizmini genellikle davranışın biyolojik ve toplumsal koşullandırılmasına ilişkin naif fikirler açısı altında yorumluyorlardı.

Ancak L. Vıgotskiy'in[2] ve biraz sonra da S.Rubinstein' in[3] yapıtlarının yayımlanmasının ardından, Marksızmın psikoloji için önemi daha tam olarak anlaşılmaya başlandı. Psişizme tarihsel yaklaşım, -gerçekliği yansıtmanın üst biçimi olarak- bilince ilişkin somut psikoloji teorisi, faaliyete ve onun yapısına ilişkin teori geliştirildi. Marksizm klasiklerının yapıtlarının psikoloji bılımı ıçin önemi adım adım yeniden göz önüne alınmaya başlandı. Marksizmin psişizmin, bılıncın mahiyetini ve genel yasalarını ortaya çıkaran bulgulatıcı bir teori yaratmakta olduğu, Marksizmin psikolojiye sağladığı katkının, psikoloji biliminde Marx'tan önce olsun, sonra olsun, yapılmış en büyük teorik buluşlarla bile karşılaştırılamıyacak önemde olduğu gitgide daha çok belli oldu.

Bu bilince varış, Sovyetler Birliği dışındakiler[4] de içinde, pek çok Marksçı psikologun giriştiği önemli teorik çahşmanın sonucu ıdi. Ne var ki bugün bile psikolojinin, Marksızm-Leninizm fikirlerinin zenginliğini sonuna kadar değerlendirmiş olduğu henüz söylenemez. İşte bu yüzden Marx'ın, psıkolojinin en derin ve en karmaşık teorik sorunlarına çözüm sağlayan metinlerine durup durup yeniden dönüyoruz.

İnsan faaliyetine, bu faaliyetin gelişimine ve biçimlerine ilişkin teori, Marksizm teorisinde sonuç belirleyici bir önem taşır.

Marx'ın, ünlü **Feuerbach Üzerine Tezler**'ine, "Şimdiye kadarki her maddeciliğin ana eksikliği..."[5] ne işaret ederek başladığı bilinmektedir. Bu ana eksiklik nesnenin, gerçekliğin daha önceki maddecilikte yalnızca nesne ya da duyumsal somutluk (Yazının sonundaki **Çevirenin Notu** bölümüne bakınız.) biçimi altında kavranmış olmasında, ama somut insan faaliyeti olarak, özneye ilişkin olarak kavranmamasındadır.*

Marx, daha önceki maddeciliğin duyumlarla kavramaya yönelik (intuitif) karakterinden söz ederken, o maddeciliğin bilgilenmeye salt, nesnelerin bilgilenen özne üzerindeki, onun duyu organları üzerindeki etkilemesinin sonucu gözüyle baktığını, ama öznenin somut dünyadaki faaliyetinin gelişim ürünü gözüyle bakmadığını belirtmek ister. Demek ki, daha önceki maddecilik bilgilenmeyi, cisimselleşmiş faaliyetten, insanın, çevresindeki dünyayla olan pratik ilişkilerinden yalıtıyordu.

Bilgi teorisine faaliyet kavramını sokmakla, Marx ona kesinkes maddeci bir anlam kazandırmış oluyordu: Marx için ilk ve temel biçimiyle faaliyet, -insanların, çevrelerindeki dünyanın nesneleriyle pratik olarak temasa geçtikleri, onların direncini deneyip hissettikleri ve o nesnelerin nesnel özelliklerine uygun davranarak onlar üzerinde etkide bulundukları- cisimsel(leşmiş) pratik faaliyettir. Faaliyete ilişkin Marksçı teori ile, -faaliyeti yalnızca soyut, spekülasyoncu biçimi altında anlayan-idealist teori arasındaki köklü farklılık işte buradadır.

Bilgi teorisinde Marx'ın gerçekleştirdiği derin değişme: insansal pratiğin; insansal bilgilenmenin temeli olarak; bilgilenmeye ilişkin görevlerin ortaya çıktığı, algılamanın ve düşünmenin doğduğu ve geliştiği, -aynı zamanda, bilgilerin hakikiliğinin, gerçekliğe uygunluğunun ölçütünü de kendi içinde barındıran- süreç olarak ele alınır olmasındadır. Marx şöyle diyor: "İnsan, pratiğin içinde, hakikati, yani düşünmesinin gerçekliğini ve güçlülüğünü, onun bu -dünyadanlığını kanıtlamak durumundadır."[6]

Marx'ın o ünlü tezlerini anarken, o tezler arasından hiçbirinin tek başına, Marksçı teorinin bütünlüğünden koparılmış olarak ele alınamıyacağını belirtmek önem taşıyor. Bu, prtatiğin rolüne ilişkin tez için özellikle geçerlidir; çünkü Marksizmin günümüzdeki çarpıtıcılar, sanki bu tez pragmatik bir bakış açısını dile getiriyormuş, ona kanıt sağlıyormuşcasına yorumlar yapmaya kalkışıyorlar.

Gerçeklikte, Marx'ın felsefedeki buluşu kesinlikle, pratiği bilgilenmeyle bir tutmaz, o buluş, -mahiyeti bakımından maddî, pratik bir süreç olan- yaşam sürecinin dışında bilgilenme olmadığı anlamına gelir. Gerçek-olan'ın yansısı, bilgilenen insanların, kendilerini

* Leontiev'in metninin daha kolaylıkla izlenebilmesi için, söz konusu olan **Feuerbach Üzerine Tezler**'in ilgili bölümünün, Almanca aslıyla karşılaştırılmış yeni bir çevirisini aşağıda veriyoruz: -

"Şimdiye kadar ki her maddeciliğin -Feuerbach'ınkı de içinde-ana eksikliği, dış nesnenin, gerçekliğin, cisimsel(leşmiş)liğin, sırf, nesne ya da duyumsal somutluk biçimi altında kavranmış olması, ama cisimsel(leşmiş) insan faaliyeti, (yani) pratik olarak; özneye ilişkin olarak kavranmamasıdır. Bu yüzden de, faaliyete ilişkin yan, -gerçek(leşmiş), cisimsel(leşmiş) faaliyeti elbette öylece tanımayan- idealizm tarafından, maddeciliğin tersine, soyut(lanmış) olarak geliştirilmiştir." (Ç.N.)

çevreleyen dünyayla olan gerçek ilişkilerinin gelişim süreci içinde doğar ve gelişir. o, bu ilişkiler tarafından belirlenir, ama kendi yönünden o da, bu ilişkilerin gelişimi üzerinde bir etkilemede bulunur.

Alman Ideolojisi'nde şunları okuyoruz: "Bizim kendilerinden yola çıktığımız ön-kabuller, bunlar indî değildirler, bunlar dogmalar değildirler, bunlar ancak imgelemde soyutlanabilen gerçek ön-kabullerdir. Bunlar gerçek bireylerdir, onların eylemleridir ve onların maddî varoluş koşullarıdır "[7] Bu öncüller, aynı zamanda, her biri temel karakterde üç zorunlu uğrak, -aralarındaki diyalektik ilişkilerle, artık görece bağımsız olarak gelişen tek bir sistem oluşturan- üç halka meydana getirirler.

Bireylerin vücut yapısı zaten kendi başına, dış dünyayla aktif bir ilişkinin zorunluğunu içerir. Yaşamak için bireyler hareket etmek, varoluşları için gerekli araçları üretmek zorundadırlar. Dış dünya üzerinde etkide bulunarak onu dönüşüme uğratırken, aynı zamanda kendileri de dönüşüme uğrarlar İşte bu yüzden onların varlığı, onların faaliyeti tarafından belirlenir; onların faaliyeti ise, bu faaliyetin araçlarının ve örgutlenış biçimlerinin gelişmişlik düzeyi tarafından koşullandırılmıştır.

Gerçekliğin insanlar tarafından psişik (düzeyde) yansıtılması da, işte yalnızca o ilişkilerin gelişimi sırasında gelişir. İnsanlar "maddî üretimlerini ve maddî ilişkilerini geliştirirlerken, kendilerine özgü olan bu gerçeklikle birlikte, hem düşünme tarzlarını, hem de düşünme ürünlerini (düşüncelerini, Ç.N.) değiştirirler. Yaşamı belirleyen, bilinç değildir, ama bilinci belirleyen, yaşamdır."[8]

Başka bir deyişle, düşünme, bilinç gerçek varlık tarafından, insanların yaşamı tarafından belirlenir ve bunlar sırf, insanların bilinci olarak, nesnel ilişkiler sisteminin gelişim ürünleri olarak varolurlar. Gelişimi sırasında bu sistem, -tek tek bilimlerin inceleme nesneleri olabilen- değişik altyapılar, ilişkiler ve süreçler biçimlendirir. Ne var ki Marksçı anlayış, bunların birbirinden kopuk olarak değil de, o genel sistemin bütunluğu içinde göz önüne alınması üzerinde durur; bu gereklilik, kendiliğinden anlaşılır kı, psikolojik araştırma için de geçerlidir.

Metafizik eski psikoloji, -kendilerine karşıtlaştırılmış bir dış ortamın etkilerine maruz kalan, kendileri yönünden de, algılama, düşünme, irade, duygular gibi içsel (intrinseque) psişik yetiler sergileyen- soyut bireylerden başkasını tanımazdı. Böyle olunca da, acaba bireyin, (çok karmaşık bir şekilde programlanmış) bir çeşit tepkime makinesi olarak mı görüldüğü, yoksa, içkin (immanent) bir şekilde kendini dışa vuran tinsel güçlerle donanmış mı olduğu umursanmaz olur. Alman İdeolojisi'nde Marx'ın dalga geçtiği, çakmak çakılırken taşta saklı duran ateşin ortaya çıkarıldığına saf saf inanan Saint Sancho örneğinde olduğu gibi, metafizikçi psikolog, psişizmin öznenin kendisinden, onun kafasından süzüldüğü düşüncesindedir. Sancho gibi onun da, kıvılcımların çakmaktaşından değil, ona çarpılan çelik parçasından çıktığı, çakmak taşı ile çelik parçasının birbirine çarpılmasıyla (kıvılcım) taneciklerin(in) akkor hale geldiği aklının kıyısından bile geçmez. Metafizikçi psikolog ana halkayı: öznenin gerçek dünyayla ilişkilerini dolayımlaştıran süreçleri gözden kaçırır. Oysa, ancak ve yalnızca bu süreçler sırasında, gerçekliğin özne tarafından psişik yansıtılması, maddî-olan'dan düşüncel-olan'a (ideé) geçiş gerçekleşir. Bu süreçler, öznenin, önce her zaman dışa dönük ve pratik olan, sonra içe dönuk bir faaliyet, bilinç faaliyeti biçimi de alan faaliyetinin geliştiği süreçlerdir.

Kuşkusuz, psişik yansıtmaya, bilince ilişkin bilimsel bilgilenmenin can alıcı noktasını, ana yöntemini faaliyetin analizi oluşturur. Toplumsal bilinç biçimlerini incelemek, toplumun yaşamını, ona özgü olan üretim tarzlarını ve toplumsal ilişkiler sistemini analiz etmektir; bireysel psişizmi incelemek ise, bireylerin faaliyetini, her bireyin payına düşen toplumsal koşullarda ve somut bağlamlarda analiz etmektir.

2. BİLİNÇ TEORİSİ

K.Marx, psıkoloji bilimine yepyeni perspektifler açan, bilince ilişkin somut bir psıkoloji teorisinin temellerini atmıştır.

Dunun ampırik-öznel psıkolojisi, gösterişli bir şekilde övündüğü gibi, bilinç bılimi durumuna gerçeklikte hiçbir zaman gelememiştir. Ya -epifenomenoloji ve paralelizm konumlarından yola çıkılarak- bilinç olguları, salt betimsel bir bakış açısı içinde incelenmiş, ya da -nesnel psıkoloji[9] adı verilen yaklaşımın en radikal temsilcilerinin istedikleri gibibilinç olguları, psikoloji bilimının nesnesinden kesinlikle dışlanmıştır. Ne var ki, bilince ilişkın somut bir bılimsel teori dışlanmış olarak, tutarlı bir psikoloji sistemi kurulamaz. Bunun kanıtı, somut psıkoloji konusunda bilgi bırikimi kabardıkça -ki bu bırikim geçen yüzyılın ikinci yarısında başlamış ve o zamandan bu yana hızlı bir gelişim göstermişti-, psıkoloji bılımının durmadan içine düştüğü bunalımlardır.

İç psışik olguların varlığı olsun, dünya tablosunun özneye sunulması olgusu olsun, bunlar öteden beri insana özgü psışizmın odağındaki bılmeceyi oluşturmuş, psıkolojik araştırma bu bılmece karşısında güçsüz kalmıştır. Marksızm-öncesi psıkolojinin açıklığa kavuşturmayı başaramadığı bu psıkolojik bilmece, Marksizm dışında gelişen çağdaş psıkoloji tarafından da açıklanamamış olarak kalmaya devam ediyor.

Bılınç öteden beri psikolojiye "durum dışı" bir nesne olarak, salt, psişik süreçlerin cereyanının koşul'u olarak kabul edilmiştir. Özellikle Wundt'un konumu böyleydi. Bilinç düpedüz, bizim kendimizde her zaman psişik durumlar bulabılmekliğimizden ıbarettır ve bu yuzden bılıncin özünü tanımamız olanaklı değildir, diye yazıyordu. "Bilinci tanımlama yeltenişlerının tümü... ya bır totolojiye , ya da bilınçte meydana gelen, ama -bılinci kermelerınden öturü- bilincin kendisi olmayan faaliyetlerin tanımlanmasıyla sonuçlanmaktadır."[10] Aynı fikırle Natorp'ta, daha net deyimlerle dile getirılmış olarak karşılaşıyoruz "Bılinç, kendıne özgü yapıdan yoksundur; o, psıkolojinın nesnesi değil, olsa olsa ancak koşuludur. Bılıncın varoluşu, öze ilişkin ve kesinlikle tartışma götürmez bir olgu olmakla birlikte, o tanımlamaya gelmez, olsa olsa ancak kendısınden çıkarsanabilir."11

Bılıncın kendisi bir nitelık olduğundan, psişik olgu ve süreçlerin niteliği olduğundan, onun nıteliksel belirlenimi yoktur; bu nıtelik, o olgu ve sureçlerin özneye "sunulma"sında dile gelir (Stout). Bu nitelik ayrıca ortaya konulamaz; o, olabilir de, olmayabilir de.[12]

Bılıncın "durum dışı"lığı fikriyle, bilincın, psişik yaşamın olaylarının içinde oynadığı bır sahneyle karşılaştırılması ünlü örneğinde de karşılaşılıyordu: O olayların meydana gelebilmesi için bir sahne gereklidir, ama sahnenin kendisi o olaylara katılmaz.

Demek oluyor ki bılinç, psikolojik-olan'ın dışında, psikolojik niteliği bulunmayan bır nesnedir. Her zaman açık açık formüle edilmiş olmasa da, bu fikir örtülü olarak sürekli vardır. Bilinci psıkoloji açısından tanımlamaya yönelik daha önceki girişimlerden hiçbırı buna karşı çıkmıyor. Ben önce, en net şekilde Ladd tarafından dile getirilmiş olan, niceliksel bilinç anlayışından söz etmek istiyorum: Bilinç azalan ya da çoğalan, uyku sırasında kısmen ve bayılma durumunda tamamen yiten şeydir.[13]

Bu bir çeşit "aydınlatma lambası"dır, aydınlatıcı bir ışındır, ya da hareketli bir projektördür; ışık demeti bir dış ya da iç alanı aydınlatır. Işık demetinin alanda yer değiştırmesi, dikkat olguları yoluyla dile gelir; bilince psikolojik boyutunu sağlayan (tekrarlayalım ki, salt niceliksel ve mekansal bır boyuttur bu) yalnızca dikkat olgularıdır. "Bılinç alanı" (ya da aynı şey demek olan "dikkat alanı") daha sınırlı, daha yoğun da olabılır, daha geniş daha dağınık da; daha istıkrarlı da olabilir, daha istirkrarsız, daha inişli-çıkışlı

da. Ama öyle olunca, "bilinç alanı"nın betimlenişinin kendisi de nitelikten ve yapıdan yoksun kalır. O zaman, önerilen "bilinç yasaları" -örneğin, bilincin görece aydınlığı yasası, bilincin kesiksizliği yasası, bilinç yükselmesi yasası-, salt biçimsel bir karakter taşır.

Gestaltizm tarafından öne sürülmüş olan çağrıştırma ya da bütünlük yasası, anlatım (pregnance) yasası gibi yasalara kimi zaman bilinç yasaları arasında yer verildiği olur; ne var ki o yasalar, psişizmin özel biçimi olarak bilince değil, bilinçte işlerliği olan olgulara ilişkindirler; dolayısıyla, bilinç "alan"ı için olduğu kadar, bu "alan"ın dışında ortaya çıkan olgular için de, insan düzeyinde olduğu kadar, hayvanlar düzeyinde de geçerlidirler

Fransız sosyoloji okuluna (Durkheim, De Roberty, Halbwachs ve başkaları) bağlanan bilinç teorisinin bir parça farklı bir yeri vardır.[14] Bu okulun, bilince ilişkin psikoloji sorunları konusunda anafikri, bireysel bilincin, toplumsal bilincin insan üzerindeki etkilemesinin bir sonucu olduğudur; toplumsal bilincin etkilemesi altında, insan psişizmi toplumsallaşır ve düşünselleşir; işte insan bilinci, onun bu toplumsallaşmış ve düşünselleşmiş psişizmidir. Ne var ki bu anlayış da, bilincin psikolojik niteliğinin bulunmadığını söyleyen yaklaşıma hiç değinmiyor; burada bilinç yalnızca, -toplumsal bilincin örgüsünü oluşturan bilgilerin, kavramların izdüşümünü alan- bir çeşit düzlem olarak karşımıza çıkıyor; demek ki "bilinç" bilinçler arasındaki bağıntının ürünü oluyor.

Bir başka eğilimde ise bilinç, iç psişik yaşamın bütünleşme koşulu olarak sunuluyordu.

Psişik işlevlerin, yetilerin ve özelliklerin bütünleşmesi, işte bilinci meydana getiren budur; bu yüzden, diye yazıyordu Lipp, aynı zamanda özbilinç'tir.[15] Bu fikri James, K.Stumpf'a yazdığı bir mektupta en sade formülasyonuna kavuşturur: Bilinç "psişik işlevlerin genel maestrosu"dur. Ama James'in işte bu tanımlaması, bu bilinç anlayışının tümüyle, bilincin niteliksel olmayan ve belirlenimsiz karakterine ilişkin teori çerçevesinde kaldığını özel bir açıklıkla göstermektedir. Nitekim James şöyle diyordu: "Daha yirmi yıl kadar önce, bilinç denen o şeyin varlığından kuşkuya düşmüştüm .. Bana öyle geliyor ki hiç çekinmeden ondan vazgeçmenin zamanı gelmiştir."[16]

Ne Würzburg okulunun deneysel içebakışı, ne de Husserl'in ve varolşçuların fenomenolojisi bilincin yapı'sına nüfuz edecek durumda olmuştur. Tam tersine, onlar bilinci, kendi düşüncel iç çelişkileri olan fenomenal bileşeniyle bir tutarak, o iç ilişkiler -eğer şöyle denilebilirse- "psikoloji alanı dışına çıkarma"ya ısrarla uğraşmışlardır. Bilinç psikolojisi fenomenolojide tümüyle eritilmiştir. Şurası tuhaf bir nokta olarak dikkati çekiyor ki, bilinç "ötesi"ne nüfuz etmeyi hedeflemiş ve psişizmin bilinçsizlik alanına ilişkin bir teori geliştirmiş yazarlar, "psişik süreçlerin yapılaşmış örgütlülüğü" (Freud) olarak, o aynı bilinç anlayışını korumuşlardır. Derinlikler psikolojisi'nin öbür temsilcileri gibi Freud da, bilinç sorununu asıl anlamda psikoloji alanından çıkarır. Nitekim, bilinci temsil eden başlıca ipucu olan "ben- üstü", özü bakımından metapsişiktir.

Doğrusu istenirse, psikolojiye metafizik konumlardan yola çıkılarak yaklaşıldığında, psikolojiden, başka türlü bir bilinç anlayışına da çıkılamaz. Gelişme fikri, Marksizm-öncesi psikoloji düşüncesinde, özellikle Spencer-sonrası dönemde, pek dal budak sarmıştı; ne var ki gelişme fikri insan psişizminin mahiyeti sorununun incelenmesine kadar yaygınlaştırılmamıştı, öyle ki, insan psişizmine, önceden varolan ve içerisine yalnızca yeni içerikler "doldurulan" bir şey gözüyle bakılmaya devam ediliyordu. Bu metafizik tavırlar, bilinç psikolojisine yepyeni perspektifler açan diyalektik maddeci anlayış tarafından temelsiz bırakıldılar.

Marksçı bilinç anlayışı, bilincin, psişizmin bir özel niteliksel biçimini temsil ettiği görüşünden yola çıkar. Hayvanlar dünyasının evriminde uzun bir tarih-öncesine sahip olmakla birlikte, bilinç ilk kez insanda, çalışma'nın ve toplumsal ilişkilerin evrim sürecinde ortaya çıkar. Bilinç daha ilk ağızda bir toplumsal üründür.[17]

Bılıncin zorunluğuna ve gerçeklikteki işlevine ilişkin Marksçı tez, bilinç olgularının, yalnızca -beyinsel süreçlere ve onların gerçekleştirdikleri faaliyete eşlik eden- birer epifenomen olarak ele alınmasının her tür olanağını saf dışı bırakır. Öte yandan, psikoloji de, bilincin aktıfliğini ilke olarak ortaya atmakla elbette yetinemez. Bilincin gerçeklikteki rolünü bilimsel olarak açıklamak onun görevidir. Bu ise ancak, soruna tamamen değişik şekilde yaklaşmak ve önce, sınırlı antropolik bılinç anlayışından vazgeçmek koşuluyla olanaklıdır; çünkü o sınırlı antropolojik bilinç anlayışı bilincin açıklanmasının, dış uyarımların etkilemesi altında, bır bireyin kafasında işleyen süreçlerde aranmasını dayatır ve psikolojiyi kaçınılmaz olarak paralelizm konumlarına götürür.

Bılıncin gerçek açıklanması o süreçlerde değil, kendi zorunluğunu kendi yaratan faaliyetin, çalışma faaliyetının toplumsal koşullarında ve araçlarındadır.Çalışma faaliyetinin şu belirgin özelliği vardır: Bu faalıyet, Marx'ın deyişiyle, üründe maddîleşir ve üründe "söner".

Marx şöyle yazmıştır: "Emekçide kıpırtılı olan, şimdi üründe dingin bir özellik olarak ortaya çıkar."[18] Bunun biraz ılerisında de şu satırları okuyoruz: "Üretım süreci sırasında çalışma, dinamık biçimden statik biçime aralıksız olarak geçer."[19]

Bu süreç boyunca, öznenın faaliyetini dürtüleyen, yönlendiren ve düzenleyen fikirler de maddîleşirler. Faaliyetin ürününde, duyularla algılanabilen dış nesneler görünümü altında yeni bir varoluş biçimi kazanırlar. Dolayısıyla, dışlaşmış, dışa açık biçimi altında, o fikırlerın kendileri de yansıtma nesneleri haline gelirler. Onların başlangıçtaki tasarımlarla karşılşaştırılması, özne tarafından onların bilincine varılması sürecini oluşturur; bu sürecin sonunda öznenin beynınde onlar kendilerinin birer eşini, kendilerinin düşüncel varlık'ını bulurlar.

Bılıncine varma sürecinin bu betımlenişi yine de eksiktir. Bu sürecin meydana gelebilmesi için, nesnenin insan önüne, faaliyetın psişik içeriğini yeniden üretir olarak, yani düşücel bir öge olarak çıkması gerekir. Ne var ki o düşüncel öge, çalışmaya katılanlar arasında zorunlu olarak kurulan toplumsal ilişkilerden, o kişiler arasındaki iletişimden soyutlanmış olarak çıkarılıp ortaya konulamaz. Aralarında iletişim kurmakla insanlar, aynı zamanda, -çalışma nesnesini, araçlarını, hatta sürecini belirtmeye yarayan- dili de üretirler. Ad koymak, nesnelerin düşüncel yanını ortaya çıkarmaktan başka bir şey değıldir ve dılın bireyler tarafından özümsenmesi, dil tarafından işaret edilen'in (signifie), onun "bilinçselleştirilmiş" biçimi altında özümsenmesidir. Marx ve Engels şunu diyorlardı: "... Dıl, pratik, başka insanlar için de varolan, öyleyse o zaman yalnızca benim için de varolan, gerçek(leşmiş) bilinçtir..."[20]

Fakat bu tez hiçbir durumda, bilincin dilden doğduğu anlamında alınamaz. Dil, bilincin yaratıcısı değıldir, onun varoluş biçımlerinden biridir. Ayrıca, dilin sözcükleri, işaretleri, nesnelerin basit yedekleri, onların itibarî ikameleri (substituts convetionnels) de değildir. Sözcüklerin anlamlarının (işaret ettiklerinin) altında, toplumsal pratik, o işaret edilenlere dönüşmüş ve onlarda bîllurlaşmış faaliyet yatar; insana nesnel gerçekliği keşfettiren de yalnızca işte o billurlaşmış faaliyettir.

Elbette ki tek tek her bireysel bilincin gelişimi, bilincin oluşumunun tarihsel-toplumsal sürecini yeniden üretmez. Ama bireyde dünyanın bilinçsel yansısı, daha önceki kuşaklar tarafından hazırlanmış tasarım ve kavramların bireyin beynine doğrudan izdüşmesinin sonucu da değildir. Bireyın bilinci, aynı zamanda, onun maddî dünyadaki faaliyetinin de ürünüdür. Bireyin, insan türü tarafından biriktirilmiş ve cisimsel bırer maddî biçim altında ete kemiğe büründürülmüş olan[21] tinsel zenginlikleri, -başka insanlarla alış-verişle dolayımlaştırılan- işte bu faaliyet içinde edinip özümser. İnsansal faaliyetin (şimdiye kadar her insansal faaliyetin çalışma, yani sanayi olduğunu açıklayan Marx'ın deyimiyle,

sanayinin) kendi maddiliği, "somut olarak ortada duran insan psikolojisi"[22] olarak karşımıza çıkar.

Böylelikle, Marx'ın psikoloji için temele ilişkin olan buluşu, bilincin -uyarıcı nesnelerin etkisi altında, insan beyninin ne idüğü bilinmeyen "bilinç ışınları" yayma mistik yeteneğinin dışavurumu olmayıp-, insanlar arasında kurulan ve ancak onların beyinleri, duyu organları ve harekete geçirici organları aracılığıyla gerçekleşen ayrı bir türden ilişkilerin, yani toplumsal ilişkilerin ürünü olduğunu ortaya koymuştur. İşte o ilişkilerin yol açtığı süreçler içinde de, nesnelerin, insan beynindeki öznel imgeleri biçimi altında, bilinç biçimi altında içselleşmeleri gerçekleşir.

Marx bilinç teorisinin yanı sıra, bilimsel bir bilinç tarihinin temellerini de hazırlamıştır. Bunun psikoloji için temsil ettiği önem görmezlikten gelinemez.

Gerçekten, psikolojide odaktaki sorun, bilincin oluşmasının tarihsel evreleri sorunu - düşünmenin, belleğin ve diğer psişik süreçlerin tarihsel gelişimine ilişkin olarak, çoğu kültür tarihçileri ve etnograflar tarafından derlenmiş olan önemli materyellere karşın- çözümlenmemiş olarak duruyordu.

Marx ve Engels, bilinç tarihinin araştırılmasının genel yöntemini yaratmakla kalmayıp, bunun yanı sıra, toplumun gelişimi sırasında insan bilincinin uğradığı temel değişiklikleri de bulup ortaya çıkarmışlardır. Hepsinden önce söz konusu olan, bilinç ve dilin evriminin ilk, başlangıç evresi ve -yansıtma, bilinç biçimi altında, insanı çevreleyen dünyadaki olgular alanının tümüne, insanın kendi faaliyetine ve insanın kendisine yayılırken[23] - bilincin, sırf insana özgü psişizmin genelgeçerli bir biçimi haline gelme evresidir. Marx'ın, -toplumsal işbölümünün, üreticiler kitlesinin üretim araçlarından ayrılmasının ve düşünsel çalışma ile bedensel çalışma arasındaki bölünmenin gelişimi sırasında- bilincin maruz kaldığı değişikliklere ilişkin teorisi özellikle önemlidir. Özel mülkiyetin meydana getirdiği ekonomik yabancılaşma, insanların bilincinin yabancılaşmasına, parçalanmasına da yol açar. İnsanların bilincinin parçalanması, insan faaliyetinin ve bu faaliyetin ürününün, insan için taşıdığı anlam ile bunların nesnel anlamı arasında bir uygunsuzluğun ortaya çıkışında dile gelir. Bilincin bu parçalanmışlığı ancak, onu meydana getirmiş olan özel mülkiyet ilişkilerinin aşılmasıyla, sınıflı toplumdan sınıfsız topluma, komünizme geçişle aşılır. Marx şöyle diyordu. "Komünizm daha bugünden, yeniden bütünlüğe kavuşma ya da insanın kendine dönüşü olarak, insanın kendine yabancılaşmasının son bulması olarak tanınmaktadır."[24]

Marx'ın bu teorik tavırları, bilimsel psikoloji için özel bir güncelliktedir. Marx'ın bu teorik tavırları, sosyalist, komünist toplumda bilincin değişikliğe uğratılmasının en karmaşık sorunlarına yaklaşırken, -yalnızca, yetişen kuşağın eğitimi alanında değil, bunun yanı sıra, çalışmanın, insanlar arasındaki ilişkilerin örgütlenmesi alanında ve insansal kişiliğin kendini ortaya koyduğu diğer alanlarda karşılaşılan somut psikolojik sorunlara çözüm ararken, psikoloji bilimine yöneleceği doğrultuyu işaret ediyor.

3. BİLGİLENME SÜREÇLERİNİN PİSKOLOJİSİ

Bilincin mahiyetine ilişkin Marksçı öğreti, insansal psişizmin genel teorisinin doğuşunu da sağlamıştır. Bilincin mahiyetine ilişkin Marksçı öğreti bunun yanı sıra, algılama ve düşünme sorunları gibi önemli sorunların teorik çözümünde uygulamaya da konulmuştur. O sorunların her birinde Marx, bilimsel psikoloji için temele ilişkin fikirler getirmişti Bu fikirler, bilimsel psikolojinin, algılamanın ve insanın zihinsel faaliyetinin psikolojik incelenmesi alanındaki gelişiminin ana yönelimini nice yıllar öncesinden önceliyordu.

Marksizm algılamayı, yani gerçek-olan'ın dolaysız duyumsal yansıtılmasını, bilgilen-

menın -ınsanlığın tarihsel gelişimi boyunca yüksek bir yetkinlik düzeyine ulaşmış olan- bir basamağı olarak, temel bir biçimi olarak ele alır.

Algılama olanakları, besbellidir ki, insanın duyu organlarının yapısıyla, duyusal yetileriyle, ya da -Marx'ın gençlik çalışmalarının deyimleriyle söyleyecek olursak- öze ilişkin güçleriyle koşulludur. Fakat bir nesnenın dokunsal, görsel ya da işitsel bir imgesinın insan zihninde doğması için, ınsan ile o nesne arasında, faalıyete dayalı bir ilişki oluşması gerekır. İmgenin aslına uygunluğu ve tamlık derecesi ışte, o ilişkıyi gerçekleştiren süreçlere bağımlıdır Demek ki, öznel duyumsal imgenin ortaya çıkışını ve özellıklerini bilımsel olarak açıklamak için, bır yandan duyu organlarının yapısını ve işleyişini, öbür yandan nesne tarafından duyu organları üzerinde yapılan etkilemenın fizıksel mahiyetini incelemek yeterli değıldır. Ayrıca öznenın, -sômut dünyayla ilışkisini dolayımlaştıran- faaliyetine de nüfuz etmek gerekir.

Marksizm -öncesı psıkolojide, algılamaya bambaşka, sezgısel- duyumcu bır yaklaşım egemendı Bu yaklaşım, duyumcu psıkologların formüle ettığı şu görüşte anlatımını buluyordu bir nesnenın ımgesının bilınçte ortaya çıkması için, o nesnenın gözler önünde olması yeterlidir.

Psıkolojık araştırma, insanı ve onun morfo-psikolojik özelliklerini bır yanda ve insanın önunde duran nesneler dunyasını da öbür yanda olarak ele aldığından, çözumlenemez teorık güçluklerle yüz yüze bulunuyordu. Özel olarak, en başta gelen öznel imgenin nesnel gerçekliğe upuygunluğu açıklanamıyordu Böylece, algılama psikolojisi, gerçeklikte, fizyolojık ıdealizm ve hıyerologlıfçılık alanına gıren yorumların çerçevesini bır türlu aşamıyan bır durumda bulunuyor ve Gestalt'çıların yapılar, bıçımler örgütleme yeteneği gıbı kavramlarından medet ummak zorunda kalıyordu Böyle olunca da, algılama alanında yer alan olguların pek çoğu açıklanmamış olarak kalıyordu: Bu olgulardan biri de, dış nesnelerın etkilemesıyle duyu organlarımızda meydana gelen etkileri, kendimizle ilgili durumlar olarak değil de, bizim dışımızda şeylermiş gıbi algılamamız olgusudur, ki Marx bu olguyu, insanların kendileri arasındaki ilişkilerin, bılınçte, insanlar dışında yer alan nesneler arasındaki ılışkılere dönuşmesinın bır yanını açıklamak için kullanmıştır.[25]

Özellikle Gestaltçılık -sonrası yıllarda bırıken yenı olguların nıceliksel büyümesının baskısı altında, araştırmacılar çabalarını -algılama ımgelerının oluştuğu süreç olan, -öznenin faalıyetını ıncelemeye doğru yönelttiler Dokunsal, görsel, işitsel algılama işlemlerının doğuşunu, yapısını ve bileşımını ıncelemeye ayrılan pek çok yapıtın ortaya çıktığı görüldü. Demek ki, psikolojinin algıyı, dış nesnelerin, dünyayı temaşa etmekle kalan pasif özneler üzerındekı tek yanlı etkilemesının bır sonucuymuş gıbi kavramaktan vazgeçmesi ve algılama süreçlerıne yeni bır yaklaşıma doğru yönelmesi için tüm bir yüzyıl gerekmiştir.

Bu yeni yaklaşım içinde, karşıt iki felsefî akımın, maddecilik ile idealizmın birbiriyle zıtlaşması doğal olarak surmektedır. Maddecilik akımı, algılama faalıyetının, ınsanın nesnel gerçeklikle canlı, pratık ılışkıler içinde yer alan bır süreç olarak, maddi-olan'ın düşüncel-olan'a (ideal) valnızca -Marx'ın deyımiyle- "aktarılmış" olacağı bır süreç olarak kavranmasını ıster. İdealist akım ise, algılama faalıyetını nesneler dunyasının kurucusu olarak anlar.

Buna bır de şunu eklemek uygun olur: Algılama eylem ve ışlemlerine ılışkın, günümüzdeki özel deneysel araştırmaların verileri, kendi başlarına, ınsansal algılama sorununa teorik çözum sağlamamaktadır. Algılama eylem ve işlemlerının asıl önemi ancak, -özne ile nesnenın bütünluğunun (unite), insanın somut dünyayla tarihsel- toplumsal ilişkilerının mahıyetının incelendığı- daha genış bir bağlam içinde anlaşılabilir.

Her ne kadar algılama faalıyetı, -evrımleşmiş bıçımlerı ıçinde ınsanın nesneyi pratık olarak etkılemesiyle artık doğrudan bağlantılı bulunmaması, ürununun de nesnenın öz-

nel ımgesi (yani düşüncel bir ürün olması) anlamında- özel türden bir faaliyet de olsa, o yine de, nesnesine bağımlı, insana özgü toplumsal pratiğın bütünselliğini kendında canlandıran, kesinlikle somut bir faaliyettir. Marx şunu diyor: "Nasıl, gözün nesnesi insansal, insandan gelen ve insana yönelen, toplumsal bir nesne haline geldiyse, aynı şekilde, gözün kendısi de insansal göz halıne gelmıştir; demek ki duyular, dolaysız olarak pratikleri içinde teorisyenler halıne gelmişlerdir." Daha ılerısında de şunu diyor: "Beş duyu'nun oluşumu geçmiş tüm tarihin işidir."[26]

Yukarıda anılan tezler doğrudan doğruya toplumsal ınsana, türsel (bireysel ya da özel olmayan, genel Ç.N.) bır varlık olarak ınsanoğluna ve onun türsel faalıyetıne, yanı tarihsel -toplumsal süreçlere gönderme yapıyor. Fakat tek bır birey, toplumun dışında bır kımse olarak varolmaz. O, insansal(laşmış) gerçekliği edınıp özümseyerek bır insan halıne gelır. Algılama faaliyeti, özümsemenın gerçekleşme bıçımlerinden bırıdır.

Böylesı fikirler daha önceki her ampırık psikolojiye son derece yabancı kalıyordu. Yalnızca, ileri görüşlü az sayıda duşünur, algının gerısında billurlaşmış bır pratık bulunduğunu ve dokunan el ya da gören göz eğer nesneler ıçinde yönünü yıtırmıyorsa, bunun yalnızca, o organların pratik içinde oluşmuş bulunan algılama eylem ve ışlemlerını yerıne getırmeyı öğrenmış olmalarından ötürü olduğunu sezınlemeye başlamışlardı. İşte o fikirler, ınsansal algılamanın gerçek mahıyetını anlamamızda bize yardımcı olmaktadır.

Marks, algılamaya ılışkın bır bılımsel psikolojının teorik temellerının yanı sıra, duşunme sureçlerıne ılışkın bır bilimsel psıkolojının de temellerını atmıştır. Duşunmeyı duyumsallığın (duyumlarla kavramanın, Ç.N.) ustune çıkaran ıdealist anlayışın olsun, duşunmeyı, duyumsal ızlenımlerın analızı ve genelleştırılmesı elemanter süreçlerıne, duyumsal ızlenımler arasında çağrışımlar oluşturulmasına ındırgeyen metafızık maddecılığın sınırlılığının olsun, aşılmasına ancak Marksçı teorı olanak verır. O anlayışların tersıne olarak Marksızm, bilındığı gibi, ınsana özgu duşunme faalıyetını, tarıhsel-toplumsal gelışımın urunu olarak, insansal faalıyetın - somut faalıyetın bır turevınden başka bır şey olmayan- özel bır teorik bıçımı olarak ele alır. Duşünmenın görece bır bağımsızlık kazandığı gelişım duzeyınde bile pratık, duşunmenın temelı ve onun gerçekliğe upuygunluğunun ölçütu olmaya devam eder.

İnsan beynının bır işlevi olan duşunme doğal bır sureçtir, ama toplumun dışında, ınsanlık tarafından bırıktırılmış olan bılgılerın ve hazırlanmış olan zıhınsel faalıyet araçlarının dışında varolmaz. Demek kı tek tek her ınsan ancak, -toplumsal pratığın deneyımının genelleştırılmış yansıtılmasını temsil eden- dılı, kavramları, mantığı edınmışse, duşunmenın öznesı halıne gelır: hatta onun, kendı duşunme faalıyetıne önerdığı gorevler bile, onun kendı yaşam koşullarından kaynaklanır. Başka bır söyleyişle, ınsanların duşunme faaliyeti de, tıpkı algılamaları gıbi tarıhsel-toplumsal karakterlidir.

Marksızm ilk veri'nin, düşünmenın pratık faalıyetle olan bağı olduğunu özellikle vurgular. "Fikirlerın üretımi... her şeyden önce maddi faalıyetle ve ınsanların bırbırlerıyle maddı alış-verışıyle doğrudan doğruya ve derınden ıç ıçe geçmiştir, o, gerçeklikteki yaşamın dılıdır. İnsanların tasarımları, duşunmesi ve bırbırlerıyle duşunsel alış-verışlerı burada, maddı davranışlarının doğrudan dışavurumu olarak ortaya çıkar."[27] satırlarını okuyoruz Alman İdeolojısı'nde. Engels bunu, daha genel bır bıçım altında şovle dile getırmıştır:"... İşte, ınsana özgu duşunmenın en özsel ve en doğrudan temelı, doğa'nın ınsan tarafından dönuşume uğratılmasıdır, yoksa yalnızca doğa'nın kendısi değil."[28]

Bu tezler yalnızca bılgı teorısi için değil, duşunme psıkolojisi için de temel önemdedir. Bu tezler, eski psıkolojide egemen olan, duşunmeye ilışkın naif naturalist ve ıdealist anlayışları tamamen geçersiz kıldıktan başka; duşunme sureçlerinin psıkoloji bilimi açısından ıncelenmesının son onyıllarda ortaya koyduğu bılımsel pek çok olgu ve anlayışın gerçek

lığe uygun olarak yorumlanmasına da temel sağlamaktadır.

Duşunmeye ilişkin burjuva felsefi anlayışlarından kaynaklanan psikoloji teorilerinin irdelenmesi, bu teorilerin en özsel sorulara bile gerçekten bilimsel yanıtlar getirecek durumda bulunmadıklarını gösteriyor; bu soruların çözümsüz kalması ise, bu alandaki somut araştırmaların yol almasını engelliyor.

Bu öncelikli sorular arasında, biricik kaynağı duyumsal algılama olan duşunme faaliyetinin, duyu organlarımızı etkileyebilen olguların dış-görünüşlerinin ötesine nasıl olup da nufuz ettiği sorusu başta geliyor. Bu sorunun yanıtını, insana özgü düşünmenin kökenine ve mahiyetine ilişkin Marksçı teori veriyor.

Alet yardımıyla çalışma, insanı, yalnızca maddi, somut nesnelerle değil, ayrıca -insanın kendisinin denetlediği ve yeniden urettiği, -nesneler arası etkileşimle de yuz yuze getirir. Nesnelere ilişkin -doğrudan duyumlarla kavramının yansıtma olanaklarını kat kat aşan- bilgilenme işte bu sureç boyunca gerçekleşir. Nesnenin özneyi doğrudan (araçsız) etkilemesi durumunda, nesne, özelliklerini ancak, öznenin duyumlarının bileşimi ve hassaslık (precision) derecesi tarafından belirlenen sınırlar içinde ortaya koyduğu halde, alet tarafından dolayımlaştırılan etkileşim sırasında bilgilenme o sınırları aşar. Böylece biz, belli maddeden yapılmış bir nesneyi, başka bir maddeden yapılmış başka bir nesne aracılığıyla mekanik yöntemle işlerken, o her iki nesnenin sertliğini, dokunsal ve kassal duyularımızın organları tarafından kesinlikle erişilemiyecek sınırlarda, yanılmaz bir sınamadan geçirmiş oluruz: o nesnelerden birinin farkedilir bir biçim değişikliğine uğramasından, öbür nesnenin daha sert olduğu vargısına çıkarız. Bu açı altında, alet asıl anlamda ilk soyutlama'nın taşıyıcısıdır. Ancak bu yolu izleyerek, nesnelerin bu tür özelliğini bize verebilen nesnel birimlerden,arzu edildiği kadar belirginlik kazanmış ve özellikle duyuların dalgalanan eşiklerinden bağımsız bir bilgi çıkarmayı başarabiliriz.

Maddi dunyanın özelliklerine ilişkin bilgi, doğrudan duyumsal bilginin çerçevesini taştığından, başlangıçta, pratik bir amaca yönelik eylemlerin, yani insanların sanayi faaliyeti içinde yer alan eylemlerin önceden düşünulmemiş sonucu olarak gözükur. Daha sonra bu bilgi belirgin amaçlara, örneğin, önce pratik bir sınamadan, elemanter bir deney'den geçirilerek temel bir malzemenin etkililiğini kestirme amacına yanıt vermeye başlar. Bilinçli bir tanıma amacına yanıt veren bu tip eylemler, henuz dış sureçler biçimini korusalar da, daha o halde bile, asıl anlamda düşünmeyi temsil ederler. Bu eylemlerin dil tarafından genelleştirilip saptanmış olan bilgisel sonuçları, doğrudan duyumsal yansıtmanın -denk duşen duyumsal oluşumlar içinde genelleştirilen- sonuçlarından köklu bir şekilde farklıdırlar. Bilgisel sonuçlar, yalnızca, dolaysız duyumsal değerlendirme için yaklaşılmaz olan özellikler, bağıntılar ve ilişkiler içerdikleri için değil, ama ayrıca, sözlü iletişim kanalıyla başka insanlara aktarıldıklarından, -topluluğun, toplumun bilincinin içeriğini meydana getiren- bir bilgiler sistemi oluşturdukları için de farklıdırlar. Bu bilgiler sistemi sayesinde de, tek tek bireylerde ortaya çıkan tasarımlar, kavramlar ve fikirler, -yalnızca tek tek bireylerin ister istemez pek sınırlı ve rastlantısal pratiği sırasında değil, ama ayrıca- toplumsal pratiğin, bireyler tarafından özumsenmiş olanla karşılaştırılamıyacak kadar çok daha geniş kapsamlı olan deneyiminden de hareketle oluşur, zenginleşir ve avıklanırlar

Bunun yanı sıra, -ilk başlangıçta dışa donuk, pratik olan- bilgilenme faaliyetinin ifade biçimi olarak dilin gelişmesi, bilgilenme sureçlerinden bazılarının sırf soz duzeyinde gerçekleşmesine yol açar. O zaman söz, yalnızca bir bilgilenme işlevi yerine getirmek uzere, iletişim işlevini yitirdiğinden, sessel boğumlanış yanı gitgide daralırken, ilgili sureçler gitgide -"zihinde", kendi için gerçekleşen- iç sureçler karakterine burünürler. O zaman, başlangıçtaki koşullar ile, eylemlerin pratikte yapılışı arasında, gittikçe uzayan öyle bir takım içsel sureç dizileri yer alır ki, zihinsel karşılaştırmayı, analizi vb. içeren bu içsel süreçler giderek sonunda görece bir bağımsızlık ve pratik faaliyetten ayrılma yeteneği kazanırlar.

Bu böyle olmakla birlikte, düşünme faaliyeti ile pratik faaliyetin bu birbirinden ayrılışı, tarihsel bakımdan, yalnızca gelişimin mantığından ötürü, kendi kendine gerçekleşmez; bu ayrılışa, -düşünsel faaliyet ile pratik, maddi faaliyetin farklı kimseler tarafından üstlenilmesini getiren- işbölümü yol açar. üretim araçlarının özel mülkiyetinin gelişmesiyle ve toplumun karşıt sınıflar halinde farklılaşmasıyla birlikte, düşünme faaliyeti bedensel çalışmadan yalıtlanır ve pratik faaliyetle karşıtlaşır. O zaman düşünme faaliyeti, pratik faaliyetten tamamen bağımsızmış gibi, kendisinin başka bir kökeni, başka bir doğası varmış gibi görünür. Düşünmeye ilişkin idealist teorilerde egemen olan zihinsel faaliyet tasarımları işte böyledir.

Ne var ki, düşünme ile pratik faalıyetın birbırınden ayrılması ve birbiriyle karşıtlaşması surgit bir durum değildir. Onlar arasında açılmış olan uçurum, üretim araçlarının özel mülkıyetinin ve sınıf karşıtlığının sona erdırılmesıyle birlikte gıtgıde dolacaktır. Gelişkın komünist toplumda, bu faaliyet bıçimlerının birinden öbürüne geçiş, bu faaliyetlerın varoluşunun ve evriminin normu halıne gelecektır, Bunun ıçin, Marx'ın deyişiyle, "... öylesine kafa patlatma"ya[29] gereksinim kalmayacaktır.

Kuşkusuz, zihinsel faalıyet (activite mentale) ile pratik faaliyetin bu kaynaşması, onlar arasında varolan nitelıksel farkın ortadan kalkması anlamına gelmez. Zihınsel faalıyet, pratık faalıyetten kopuk kalışından öturu edınmış olduğu bazı özellikleri yitirmekle birlikte, kendi belırgin özelliklerını yine de korur; ne var kı zihınsel faalıyetın o belırgın özellikleri de artık yersız sanılar uyandırmaz olurlar. O belırgın özellikler her şeyden önce, zihınsel faalıyetın, en gelişkın bıçımı altında, teorik duşunme bıçımı altında, maddı dunya nesnelerıyle doğrudan teması olmadan evrımleşmesi olgusundan kaynaklanırlar. Tek başına bır bıreyın teorik düşünmesının, cısımsel somut bır taşıyıcıya gereksinimi bile yoktur; o bunu yansıtılmış, duşuncelleştırilmış bır bıçım altında, önceden birikmiş bilgiler ve soyut kavramlar bıçımi altında kafasından canlandırabilir. Böylelikle, deneyimde -sanayi faalıyetı bıçımı altında- nesnelleşmış -ve bu yuzden somut koşullara sıkı sıkıya bağlı- düşunme faalıyetinden farklı olarak; teorık düşünme, gerçekliğe -eylemimizin tamamen dışın... kalan gerçeklik de ıçinde- nüfuz etmenın ılke olarak sınırsız olanaklarından yararlanır.

Soyut duşünmenın somut dunvayla doğrudan temaslar dışında evrimleşmesı olgusu, pratiğe bılgilenmenin temeli ve bılgilenmının gerçekliğe upuygunluğunun ölçütü gözuyle bakılması sorunun bır başka yanını one cıkarır. Gerçekten, duşünmenın teorik sonuçlarının doğruluğu, her zaman hiç de, bu sonuçlar elde edılır edılmez pratik tarafından doğrulanamaz. Bu doğrulama nice yıllar sonra -ve her zaman doğrudan doğruya olmayan bır durumda- yapılabilir. Bu yüzden de, toplumsal pratığın deneyımının, düşünme faaliyetının kendısinde hazır bulundurulması zorunludur. Düşünmenin bir mantığa, bir yasalar, kurallar ve (mantıksal ve matematiksel) normlar sistemine bağlanması işte bu zorunluğa yanıt verır Bunların mahıyetinin analızi, toplumsal paritığın deneyımının, insansal düşunme surecının kendı yol alışı ıçinde nasıl yer aldığını ortaya çıkarmaya olanak verır.

Mantık yasalarının, güya, beynın ışleyış ılkelerınden kaynaklandığını (ya da düşünen tın'in ıçkın yasaları olduğunu, ya da hatta bilimin kendı dılının evrımleşmesınden türedığını) one suren anlayışlara karşıt olarak, Marksçı anlayış ıçin mantık yasaları, -insanların pratik faalıyetının hem bağlı bulunduğu, hem de yenıden ürettığı-, gerçeklikteki nesnel ilişkilerin genelleştırılmiş yansısını temsil eder. **"Değişik mantıksal figurlerin aksiyom (belit) değeri kazanabilmeleri için, insanın pratik faaliyetinin insan bilincini, o figurleri milyarlarca kez tekrarlamaya goturmesi gerekmiştir."**[30] Böylece, pratik (leşmış) faaliyet, pratik; teorık düşunmenın bir çeşit kılavuzunu oluşturur, gerçekliğe upuygun bılgılenme yolunda onun sapmalara düşmemesine olanak verir.

Düşünmeye ilişkin Marksçı-Leninci teorinin -düşünmenin mahiyetine ilişkin genel teorik fikirleri de, ama bunun yanı sıra, somut psikolojik sorunları anlama tarzımızı da alt üst eden- temel tezleri, ana çizgileri içinde, işte bunlardır. Böylece, Marksçı teorinin ancak düşünmeye ilişkin genel teori için değeri olduğunu, özgül deneysel psikolojik araştırmaların ise sırf ampirik alanla yetinmesi gerektiğini düşünmek koskocaman bir yanılgı olur. Bilimsel psikoloji bugün dahi diyalektik maddeciliğin insana özgü düşünmenin mahiyetine ilişkin genel tezleriyle sınırlı kalmayıp, zihinsel faaliyetin, bu faaliyetin değişik biçimlerinin, bu biçimlerin birinden öbürüne geçişin ve -bilimsel- teknik ilerlemenin hızlanması gibi, iletişim araçlarının ve biçimlerinin yaygınlaşması ve değişikliğe uğraması gibi vb.-toplumsal koşul ve olguların faaliyet üzerinde yaptığı etkilemenin evrimini incelemenin güncel sorunlarıyla ilişkili olarak, o genel tezleri somutlaştırmaya kendini vermek zorundadır.

Düşunme psikolojisinde günümüzde büyük değişmeler meydana gelmiştir. Psikolojik bilgilerin bu alanındaki ilerlemesi, Marksizme özgü birçok fikri, bu alanda nesnel olarak somutlaşmış ve gelişmiş duruma getirmiştir; öyle ki bazı psikologlar, hatta felsefi anlayışları Marksizme hayli uzak olanlar, bir parça yapmacıklıkla da olsa, Marx'tan alıntılar yapmaya başlamışlardır.

Çağımızda artık hiç kimse, -düşunmeyi, duyumsal izlenimlerin ve onların genelleştirilmesinin insanın bireysel pratiğinde birikmesinin ürünüymuş sayılan fikir ve kavramların bilinçteki hareketleri biçimi altında tasarlayan- ampirik-öznelci psikolojinin uzun zamandan beri saygınlığını yitirmiş bulunan fikirlerini savunmuyor. Şu belli olmuştur ki, zihinsel süreçlere salt, birikmiş olgular bakımından yaklaşmak, zihinsel süreçlere, bilgilenme görevlerine uygun olarak hedeflendirilmiş özel bir tipten eylem ve işlemlerin gerçekleştiricisi olarak yaklaşmaktır.

Düşünmeyi yalnızca gidimli (discursif) içe dönük biçimi altında ele alan teoriler de geçmişte kalmıştır Çağdaş genetik araştırmalar, maddi nesneler üzerinde etkisini gösteren dışa dönük faaliyet biçimi altında da yol alan düşünme süreçlerinin tartışmasız var olduğunu ortaya çıkarmıştır. Üstelik bu araştırmalar, zihinsel süreçlerin, dışa dönük pratik faaliyetin içselleşmesinin ve özgül bir şekilde dönüşüme uğramasının sonuçlarından başka bir şey olmadığını ve bir biçimden öbür biçime geçişlerin sürekli varolduğunu da göstermiştir Düşunmenin ileri derecede evrimleşmiş evresinde bu geçişlerin varoluşu, teknik turden denen düşunme tarzına -karmaşık teknik mekanizmaları ayarlama işçisinin düşünme faaliyetine, deney yapanın düşünme faaliyetine- ilişkin araştırmalarda, teknikteki evrimin günümüzdeki aşamasının gereksinimleri tarafından dürtülenen araştırmalarda özel bir açıklıkla ortaya çıkmıştır.

Ne var ki, bu su götürmez kazanımların ve daha nicelerinin yanı sıra, düşünme psikolojisinin genel Marksçı teori dışında ele alınmış olan can alıcı sorunlarının birçoğu çağdaş psikolojide tek-yanlı ve dolayısıyla çarpıtılmış bir yorumun nesnesi olmuştur. Düşünme psikolojisine girmiş olan faaliyet kavramının kendisi bile, pozitivist psikologlar tarafından, Marx'ın maddi insan faaliyeti kavramına verdiğinden pek uzakta bir anlamda yorumlanıyor. Sovyetler Birliği dışında yürütulen başka bazı araştırmalarda, düşünme faaliyeti, gerçekliğin insan tarafından edinilip özumsenmesinin ve değişikliğe uğratılmasının biçimlerinden biri olarak değil de, uyarlayıcı işlevi açışından ele alınıyor O zaman, düşunme faaliyetini meydana getiren işlemler ön plana konuyor. Bu da aslında, dönüp dönüp, mantıksal-olan ile psikolojik-olan'ın duşünme faaliyeti içinde özdeşleştirilmesine, bir çeşit panlojizme gelmek demek oluyor.

Böylelikle gelinen nokta: mantıksal işlemlerin "özerkleştirilmesi", insanın düşünme faaliyetinin, onun pratik faaliyetiyle aynı temel yapıya sahip, canlı bir faaliyeti olarak ele

alınmasını isteyen Marksçı düşünme teorisine alabildiğine yabancıdır. Tıpkı pratik faaliyet gibi, zihinsel faalıyet de, şu ya da bu gereksinim ve dürtülemelere denk düşer ve dolayısıyla, heyecanların düzenleyici etkısine maruz kalır. Pratik faaliyet gibi o da, bilinçli amaçlarla bağlı eylemlerden meydana gelir. Son olarak, yine tıpkı pratik faaliyet gibi, düşünme faaliyeti de şu ya da bu araçlarla yürütülür, yani o da belirli işlemlere ve kendi durumunda, mantıksal ve matematıksel işlemlere başvurur. Fakat işlemlerin hepsi de, ister dışa dönük, harekete geçirici türden olsunlar, ısterse ıçe dönük, zihinsel türden olsunlar, kökenleri bakımından, ilgili eylemlerin bırer gelişimi ürününden başka bir şey değildirler; ve de her eylemın somut koşullarına damgasını vuran nesnel, soyut ve genelleştirilmiş ilişkiler, ışte o üründe sabıtleşmişlerdir. Böylelikle bu işlemler görece bağımsız bir varoluş kazanırlar ve maddi bır biçin içerisinde (bir alette, bir makınede, bır çarpım tablosunda, basıt bır hesap makinesinde ya da ıleri derecede gelişkın bır bilgısayarda) cisimleşebılirler. Bu böyle olmakla birlikte, sözünü ettiğimiz maddi bıçımler yine de, ınsana özgü faaliyetın araçları ve onun nesneleri olmaktan çıkmaz. İşte bu yüzden, zıhınsel faalıyet bır mantıksal, matematiksel vb. işlemler sistemine kesinlikle indırgenemez; nasıl ki, örneğın üretim de, onu gerçekleştıren teknolojık süreçlerle bır tutulamaz.

Bu tartışma götürmez tezlerın bilmezlikten gelinmesı, her şeyi ters yüz eden yanlış fikirlerin doğmasına yol açıyor: o zaman, insanın bilgilenme faaliyetının gelişimi tarafından meydana getirılen kavramsal işlemler, düşünme faaliyetını meydana getırıyormuş gibi gözüküyor. Bu fikırler özellikle, çağımızın "düşünen" makinelerıne (ki onlar da, bütün makineler gibi, Marx'ın deyişiyle, "ınsan beynının -insan eliyle meydana getirilmiş- organları"ndan[31] başka bır şey değildirler), düşünme faalıyetinin sahıcı öznelerının özelliklerının yakıştırılması yoluyla açıklanıyor. Olanlar, sanki insanın düşünme faaliyetının aleti makıneler değılmış de, tam tersıne, makınelerın aleti insanmış gibi sunuluyor.[32]

İnsanın düşunsel yetılerının makınelere yakıştırılmasının, olsa olsa düşünme faaliyeti ile cısimsel faaliyet arasındakı aynı kopukluğu, başka bir görünüm altında dile getirmekten öteye gitmedığını anlamak hıç de zor değıldir; ama bu kez, dışsallaşmış, makinelere aktarılmış bıçımlerı altındaki düşunme işlemleri, ınsana özgü faalıyetten koparılmış oluyor. Ne var ki bu ışlemler olsa olsa ancak düşunmenın yöntemlerıdir araçlarıdır, ama düsunmenın kendısi değıl. İşte bu yüzden, -insan çalışmasının düşünsel düzeyının yukselmesıne, duşünsel ve bedensel faalıyetin birbırıyle kendı bağrında kaynaşmasına yol açanbilimsel -teknık devrımın psikolojık etkileri, teknığın kendı başına otomatıkleşmesine değıl, ama bu teknığın ıçerısinde işlev gördüğü toplumsal sisteme bağlıdır. Kapıtalızm koşullarında, uretım araçlarının yabancılaşmışlığı koşullarında teknık, olsa olsa, -burjuva toplumlarında seçkınler küme'sini, yani otomatık makınelerın yaratıcılarını, o makineleri ışletenlerden ayıran- düşünsel faalıyet alanındakı kopukluk çizgisine yer değiştırmekten öteye gıtmez; sosyalist toplum ve geleceğin komünist toplumu koşullarında ise, teknık tam tersine, insana özgü düşünme faaliyetının aleti olarak, her düzeydeki ve tüm bıçimleri altındaki çalışmanın yaratıcı ve düşünsel karakterını geliştirmeye olanak verir.

Bu elbette özel olarak incelemeyi gerektiren apayrı bır sorundur. Eğer burada bu soruna değıniyorsam, bu sırf, düşünme faaliyetının, insanların yaşamındaki ışleyışının gerçek koşullarından ayrılamaz olduğunu bır kez daha vurgulamak ıçindır. Düşünme süreçlerını, insansal faalıyetın -o süreçlerde gerçekleşen- değışık yanlarından ve biçimlerinden yalıtlayarak değıl de bu faaliyetın araçları olarak ıncelemek Sovyet psikologlarına, tüm Marksçı psıkologlara duşen temel görevlerden bırını oluşturmaktadır.

Bu bölümde, sergılememizin bundan sonrasında daha derınlemesıne bir incelemenin nesnesi olacak birkaç soruna yalnızca, yaklaşmış olduk; sergılememizi, psışizmin gerçekliğin yansıtılması olarak anlaşılması öncelikli sorunundan başlayarak sürdürüyoruz.

Çevirenin Notu:

Leontiev'ın "Marksizm teorisinde sonuç belirleyici bir önem" taşıdığından söz ettiği bir konuda, çeviri metnimizin kolay izlenebilmesi için, kullandığımız bazı terimlerle ilgili kısa açıklamalar yapmak yerinde olacak; çünkü yazarın işlediği ve değindiği kavramlar, yazık ki, günumuz Turkçesinde hâlâ, değişik sözlüklerde değişik yazar ve çevirmenler tarafından hayli farklı sözcüklerle dile getiriliyor.

Almanca "Anschauung" sözcüğünün birçok durumda eşdeğeri olarak (Fr.) "Intuition" sözcuğunu: dolaysız bilgilenme sürecini ifade ettiği zaman **Duyumlarla Kavrama**, bu surecin sonucunu ifade ettiği zaman **Duyumsal Somutluk**, bir tarz ifade ettiği zaman da **Goruş** sözcükleriyle karşıladık.

Parantez arası bir açıklama: Leontiev'in metnini ve daha genel olarak, diyalektik maddeciliğin, bilgi teorisine ilişkin diğer metinlerini Türkçe olarak anlaşılır kılmak için, dilin kullanımında ve özellikle sözcük seçiminde titiz bir özen gestermek, hatta kimi zaman özel bir arayış içine girmek gerekiyor; cunkü diyalektik maddeciliğin felsefi düşunmeye getirmiş olduğu zenginlik ve katkılar ülkemizde dil düzeyinde henüz pek hesaba katılmış görunmüyor. Örneğin, bizim Duyumsal Somutluk biçimi altında da dilimize aktarmaya çalıştığımız (Alm.) "Anschauung" kavramının, Türk Dil Kurumu'nun FELSEFE TERİMLERİ SÖZLÜĞÜ'nde nasıl karşılanmış ve tanımlanmış olduğunu haurlayalım:

"**SEZGİ** (Alm.Anschauung) (Fr. İng. Intuition):

1) Bir şeyin birden açılması.

2) Bir bağlantının birden, doğrudan doğruya, aracısız bulunması (keşfedilmesi), yakalanması.

3) Gıdımlı düşunmenin usavurmanın tersine, bir butunun bir bakışta dolaysız kavranması, varlıkları bize kendilerinde olduğu gibi açan bilgi; dolaysız kavrama; bir anda yakalama; sezme, sezip keşfetme."

(FELSEFE TERİMLERİ SÖZLÜĞÜ, Hazırlayan Prof Dr Bedia Akarsu, TDK Yayınları, Gözden geçirilmiş 2. Baskı, Ank. 1979)

Duyusal sözcüğünü, kısaca, duyulara ilişkin anlamında ve (Fr.) "Sensoriel", (Alm.) "Sinnlich"ın karşılığı olarak,

Duyumsal sozcüğünü, kısaca, duyumlara ilişkin anlamında ve (Fr) "Sensible", (Alm.) "Empfindlich" karşılığında kullandık;

Ve genel olarak da **MARKSÇI-LENİNCİ FELSEFE SÖZLÜĞÜ**'nün (M.Buhr ve A Kosing'den çeviren Veysel Atayman, Konuk Yayınları, 2.Baskı, İst. 1978) içeriğini gözettik, çünkü orada sistemli bir bütünlük içinde ve oldukça ayrıntılı olarak işlenmiş olan, diyalektik maddeci bilgi teorisi kavramlarını, Leontiev'ın sergilemesini daha iyi destekleyebildiğini gördük.

Olası bir duraksamayı önlemek için son bir açıklama: Genellikle "Duyumsal" sözcüğuyle karşıladığımız (Fr) "Sensible" sözcüğu, başka bir bağlamda apayrı bir anlama geldiğinden, örneğin, biraz aşağıda karşılaşılacak olan **Feuerbach Üzerine Tezler**'de "cisimsel(leşmiş)" olarak çevrilmiştir.

Çeviri metninin geri kalan tum bölumlerinde ise, **gerçek ve gerçeklik** sözcükleri yalnızca "reel" ve "realite" sozcuklerinin karşılıkları olarak, **nitelik** "qualite"nin, **duşuncel** "ideel"in, **duşunsel** "intellectuel"ın tek karşılıkları olarak kullanılmıştır **Yansıtma, yansı, yansıtılmışlık** vb sozcüklerinin hangi ince ayrıntıların dile getirilmesi için seçildiğini Şeptulin'ın yansıtma uzerine önemli incelemesinin çevirisinde belirtmiştik. (Bkz. FELSEFE DERGİSİ, sayı 89/2, sy.39-40)

michelangelo'nun musa'sı*

sigmund freud
almancadan çeviren: oğuz özügül

[...]

Gizemli ve gorkemli sanat eserlerinden bir diğeri de, Roma'da S.Pietro in Vincoli kilisesindeki Michelangelo'nun Musa adlı heykelidir; bilindiği uzere bu heykel, Papa II. Julius'un mezarı için sanatçı tarafından gerçekleştirilmesi gereken anıtın sadece bir bölümudur. Her defasında bu eserle ilgili bir yargıyla karşılaştığım zaman seviniyorum, örneğin Herman Grimm'ın, "modern heykel sanatının şahikası", diyen sözleri gibi. Çunkü böylesine güçlü bir etkiyi başka hiçbir eser bırakmamıştır üzerimde. Terkedilmiş kilisenin bulunduğu ıssız meydana ulaşmak için sevimsiz Corso Cavour sokağının dik merdivenlerini kımbilir kaç kez tırmandım: her defasında kahramanın hor gören-öfkeli bakışlarına mukavemet etmeye çalıştım ve kımi zaman, kahramanın gözlerini diktiği, hiçbir şeye inanmayan, beklemek ve güvenmek istemeyen, idol yanılsamasına tekrar kavuştuğunda sevinen ayaktakımına aitmişim gibi, kilisenin yarı karanlığından çıkıp gizlice yaklaştım ona.

Peki ama, bu heykeli niçin gizemli diye nitelıyorum? Bu heykelın, kutsal emirlerin yazılı olduğu levhaları taşıyan, Yahudilerın yasa koyucusu Musa'yı betimlediği konusunda en ufak bir kuşkuya dahi yer yoktur. Bu kadarı kesin, ama daha sonrası pek değil. Kısa süre önce (1912) bir yazar (Max Sauerlandt) şoyle soyleyebiliyordu: "Dünyada bu Pan başlı Musa gibi başka hiçbır sanat eseri hakkında birbirine böylesine ters düşen yargılara varılmamıştır. Heykelın en basit yorumu bile çelişkilerden kurtulamamaktadır..." Sadece beş yıl gibi kısa bir süre içinde derlediklerime dayanarak Musa figürünün tefsirine bağlı kuşkuları

* Kısaltılarak çevrilmiştir.

açıklayacağım ve bunların ardında eserin anlaşılmasına yarayan en önemli ve en yararlı öğelerin saklı bulunduğunu göstermek hiç de zor olmayacaktır.

I

Michelangelo'nun Musa'sı oturur durumda betimlenmiştir, gövdesi öne dönüktür, gür sakallı başı ve bakışı sola çevrilmiş, sağ ayağı tamamen yere basmakta, sol ayağının ise sadece parmakları değmektedir, sağ kolu levhalarla sakalının bir bölümünü tutmakta, sol kolu da kucağında uzanmaktadır. Heykeli tüm ayrıntılarıyla betimlemek isteseydim, daha sonra ileri süreceğim şeyleri öncelemek zorunda kalırdım o zaman. Kimi yazarların betimlemeleri bazen garip bir şekilde gerçeğe uymamaktadır. Anlaşılmamış olan şeyler, üstelik yanlış algılanmış ya da yansıtılmıştır.

[..] Acaba Michelangelo bu eseriyle "her dönem için geçerli olan bir karakter ve durum betimlemesi" mi yaratmak istemiştir, yoksa kahramanı yaşamının belirli, ama çok önemli bir anında mı betimlemiştir? Eleştirmenlerin büyük çoğunluğu bu sonuncuda karar kılmakta ve bunun, Musa'nın yaşamından, sanatçının ebedileştirdiği bir an olduğu savını öne sürmektedirler. Burada söz konusu olan, Musa'nın yasa levhalarını tanrıdan teslim aldığı Sina dağından dönmesi ve Yahudi halkını, yarattıkları altın buzağının çevresinde sevinçle dansederken görmesidir. Bakışlarını yönelttiği bu görüntü, yüz ifadesinde açıkça belli olan öylesine duygular uyandırmıştır ki kendisinde, bu görkemli figür neredeyse şiddetli, sert bir harekette bulunacaktır. Michelangelo eserine, işte bu son kararsızlık anını, fırtınadan önceki sükûneti konu olarak seçmiştir; biraz sonra Musa ayağa kalkacak —sol ayağı yerden kesilmek üzeredir—, levhaları yere atıp, parçalayacak ve hiddetini murtetlerin üzerine boşaltacaktır.

[...] Musa'nın, öteki beş (daha sonraki bir taslakta üç) heykelle birlikte mezarın kaidesini süslemesi gerekiyordu. Karşısına da havarilerden Paulus'un heykelinin konması düşünülmüştü. Diğer ikisi, yani **vita activa** ve **vita contemplativa**, bugün mevcut olan, ama acınacak şekilde bozulmaya terkedilen Lea ile Raşel'in heykellerinden oluşacaktı, yalnız bu son ikisi ayakta durur vaziyette betimlenmiştir. Musa'nın böyle bir topluluğa ait oluşu nedeniyle, figürün izleyiciler üzerinde, yerinden kalkarak saldıracağı ve tek başına olay çıkaracağı izlenimi bırakması gerektiğini varsaymak mümkün değildir. Öteki figürler böylesine şiddetli, sert bir hareketin hazırlığı içinde betimlenmedikleri sürece —ki bu çok uzak bir ihtimaldir—, bu durumda, Musa'nın, yerini ve öteki heykelleri terketmesi, yani anıtın dokusu içindeki görevinden kaçınması gibi bir yanılsamaya yol açışı, üzerimizde kötü bir izlenim yaratacaktır. Bu ise, aşırı bir zorlama olmadan büyük bir sanatçıdan beklenmeyecek kaba bir tutarsızlık anlamına gelecekti. Bu tür yerinden kalkarak saldıran bir figür, anıtın bütününce sağlanması gereken havayla kesinkes bağdaşmamaktadır.

Demek ki, Musa'nın yerinden kalkmaması gerekiyor, öteki figürler gibi. Papa'nın tasarlanan (ama Michelangelo tarafından gerçekleştirilmeyen) heykeli gibi, ulvî bir sükûnet içinde hareketsiz kalmak zorundadır Ama o zaman karşımızdaki Musa, Sina dağı'ndan inen, halkını yoldan çıkmış bulan ve parçalamak için levhaları yere fırlatan öfkeli kişinin betimlemesi olamaz. Ve gerçekten de, Musa'nın yerinden kalkıp levhaları yere atacağını ve hiddetini boşaltacağını görmeyi umut ederek daha önceleri S.Pietro in Vincoli kilisesini ziyaret ettiğim ve heykelin karşısına oturduğumda nasıl hayal kırıklığına uğradığımı şimdi çok iyi hatırlıyo-

rum. Bunların hiçbiri gerçekleşmedi: tersine mermer gitgide daha hareketsiz hale geldi, neredeyse ezici bir sükûnet yayıyordu çevreye ve o zaman burada değişmeden öyle kalabilecek bir şeyin betimlendiğini hissettim; Musa sonsuza dek orada oturacak ve öfkelenecekti.

Ancak heykelin, altın buzağı karşısında kapıldığı öfke anına ilişkin yorumundan vazgeçmek zorunda kalırsak, o zaman heykelde bir karakter betimlemesi bulmak isteyen görüşlerden geriye pek fazla bir şey kalmayacak. Keyfilikten en uzak ve figürün yaratılış gerekçesinin analizine dayanan en doğru yargı, sanırım, Thode'nin değerlendirmesidir: "Her zaman olduğu gibi, burada da Michelangelo için söz konusu olan, bir karakter örneğinin biçimlendirilmesidir. Tanrısal yasaları vazetme görevinin bilincinde olan, insanların anlayışsız direnciyle karşılaşan tutkulu bir önder imgesi yaratmıştır Michelangelo. Böyle bir eylem adamını nitelemek için, irade gücünü belirgin hale getirmekten başka bir çare yoktu, ve bu da, zâhirî sükûnete nüfuz eden bir devinimin canlandırılmasıyla mümkündü, tıpkı başın yana çevrilişinde, kasların gerilişinde, sol bacağın vaziyetinde ifade edildiği gibi. Bunlar, Giuliano Medici şapelindeki **vir activus** figüründe izlenen görünüşlerin aynısıdır. Bu genel vasfı mümeyyizler, insanlığa yön veren böyle bir dehada açığa çıkan tezatın iyice belirtilmesiyle daha da gözle görülür bir hale getirilmiştir: Öfkenin, hor görüşün, kederin uyandırdığı duygulanımlar (Affekte) tıpık bir ifadeye kavuşmaktadırlar. Bunlar olmadan bu tür bir üstün-insanın özünü canlandırmak mümkün değildi. Michelangelo tarihsel bir figür değil, muhalif bir dünyayı yola getiren altedilmez enerjiye ilişkin bir karakter örneği yaratmıştır, hem de Tevrat'ta belirtilen özelliklere, kendi manevi yaşantısına, Papa Julius'un kişiliğinden edindiği izlenimlere ve kanımca Savonarola'nın mücadeleci eylemlerine de bir biçim kazandırarak."

Knackfuss'un sözleri de aşağı yukarı bu açıklamalara yaklaşmaktadır: Musa tarafından yaratılan etkinin temel gizi, tezcanlı mizacıyla duruşundaki zâhiri sükûnet arasında bulunan sanatsal karşıtlıktan kaynaklanmaktadır.

Kendimde Thode'nin açıklamalarına muhalefet edecek bir neden bulamıyorum, ama yine de bir şeylerin eksikliğini hissediyorum. Kahramanın haleti ruhiyesi ile duruşunda ifade edilen "zâhiri sükûnet" ve "içsel devinim" karşıtlığı arasında manevi bir ilişki ihtiyacı kendini duyurmaktadır belki de.

II

[...]

Musa figürünün iki yerinde, bugüne kadar dikkat edilmemiş, hatta doğru dürüst betimlenmemiş ayrıntılar bulunmaktadır. Bunlar, sağ el ile yasa levhalarının durumudur. Bu elin, levhalarla öfkeli kahramanın sakalını çok garip, zoraki ve açıklama gerektiren bir tarzda uzlaştırdığı söylenebilir. Elin küçük parmağı levhaların kenarına dayanırken, ötekilerin sakalı karıştırıp, çekiştirdiği, sakalın telleriyle oynadığı ifade edilmiştir Ancak bunun doğru olmadığı açıkça görülmektedir. Sağ elin parmaklarının ne yaptığını dikkatle incelemek ve temas ettiği görkemli sakalı ayrıntılarıyla betimlemek yararlı olacaktır.

O zaman şu durum tüm açıklığıyla gözler önüne serilir: Elin baş parmağı gizlidir, görünmemektedir, sadece işaret parmağı, yalnız bu parmak sakalla temas halindedir. İşaret parmağı bastırdığı yumuşak sakal kitlesine öylesine gömülmüştür ki, sakal parmağın altından ve üstünden (karın ve baş tarafından) dışarı taşmaktadır. Öteki üç parmak ise, kıvrılmış bir şekilde, göğüse dayanmak-

ta, sakalın en sağdaki örgüsü de bu parmaklara sadece değip geçmektedir. Bu üç parmak, deyim yerindeyse, sakaldan kaçınmakta, uzak durmaktadır. Demek ki, sağ elin sakalla oynadığını ya da onu karıştırıp, çekiştirdiğini söylemek mumkün değildir; işaret parmağının sakalın bir bolümünün uzerinde durduğu ve sakalda derin bir ız bıraktığı olgusu dışında, başka hiçbir şey doğru değildir. Tek bir parmakla sakala bastırmak, kuşkusuz tuhaf ve güç anlaşılır bir davranıştır.

Musa'nın hayranlık uyandıran sakalı ve bıyığı, birbirinden ayırdedilebilecek şekilde, yanaklarından, çenesinden ve ust dudağından aşağıya doğru yol yol uzanmaktadır. Sakalın yanaktan sarkan en sağdakı bolumu, uzerine bastıran işaret parmağının üst kenarına doğru uzanmakta ve onun tarafından engellenmektedir. Bu bir tutam sakalın, işaret parmağı ile görünmeyen baş parmağın arasından geçerek yoluna devam ettiğini varsayabiliriz. Bunun karşısında yer alan sol yanaktakı sakal örgüsu hemen hemen hıç yon değiştirmeden göğüs hizasına kadar inmektedir. Sol yanağın ıç kısmından çenenın ortasına kadar uzanan sık sakal kıtlesinin başına gelenler ise gözden kaçmayacak kadar belirgindir. Sakalın bu bölümü başın sola donuşünu takıp edememekte, kabarık bir tomar halinde sağ yanağın ıç kısmındaki sakal kitlesının ustünden geçerek bir yay çızmek zorunda kalmaktadır. Her ne kadar çenenin sol tarafından çıkmış olsa da ve sakalın sol yarısının büyuk bir bölümunu oluştursa da, sağ elin ışaret parmağı tarafından ustune basılarak tutulmaktadır. Böylece, baş sert bir şekilde sola çevrılmış olmasına rağmen, sakal butunuyle sağa savrulmuş gibi gorünmektedir. Ayrıca sağ işaret parmağının bastığı noktada sakal adeta bir gırdap oluşturmaktadır; soldan gelen sakal örguleri burada sağdakilerın ustune çıkmakta ve hepsi bu zorba parmak tarafından tazyık altında tutulmaktadır. Yönü değiştirilmiş sakal kıtlesı ancak bu noktayı aştıktan sonra, kucakta açık duran sol el tarafından karşılanmak üzere, bitimine kadar aşağıya doğru uzanmaktadır.

Betimlediklerimin anlaşılırlığı konusunda hıçbır vehme kapılmıyorum ve sakaldakı bu duğumun çozumu ıçın sanatçının bize gerçekten kolaylık sağlayıp sağlamadığına karar vermeyı de doğrusu göze alamıyorum. Ama bütun bu kuşkuların dışında şu gerçek olduğu gıbı kalmaktadır: Sağ elın işaret parmağı esas olarak sakalın sol varısından gelen orgunun üstüne basmakta ve bu haddini bılmez etkı yüzünden sakal, başla bakışın sola çevrılışını takıp edememektedir. Durum boyle olunca, bu düzenlemenın ne anlama geldiğini ve hangı motıflerden kaynaklandığını sorabılırız. Sanatçıyı, sol tarafa bakan Musa'nın dalga dalga dökülen sakalını sağa doğru sıvazlatmaya sevk eden sebep, eğer gerçekten çizgilerin çekilişi, yönü ve boşlukların doldurulması gıbı kompozısyon kurallarına uyma kaygısıysa, o zaman bunun ıçın seçtiği araç, yanı tek bir parmakla sakalın tutulması, amaca garıp derecede aykırı düşmemekte midir? Ve herhangi bır sebepten dolayı sakalını öteki tarafa atmış olan bir kışı, sakalın bir bölümünü dığer bolümünun üstünde tek bır parmakla tutmayı acaba aklına getirecek mıydı? Belki de bu dıkkate alınmaz ozellıklerin bir anlamı yoktur ve sanatçıya önemsiz görünen şeyler üzerınde kafa yormaktayız?

Ama bız, bu ayrıntının da bır anlam taşıdığını varsayarak, devam edelim. O zaman güçlükleri ortadan kaldıran ve bize yeni bır anlam sezınleten bır çözüm çıkacaktır karşımıza. Şayet sakalın sol taraftan bir bolümunü sağ elın ışaret parmağı tutuyorsa, belki de bu, sağ elle sakalın sol yarısı arasında mevcut olan bır ilişkının, hem de daha öncekı bir anda betimlendiği andakından çok daha yoğun bir ılişkının devamı diye anlaşılmalıdır. Sağ el belkı sakalı çok sert bir hareketle kavramış, sakalın sol yanaktaki en dış kısmına kadar uzanmıştır ve şu anda

heykelde gördüğümüz duruma gelmek üzere geri çekilince, sakalın bir bölümü de onu izlemiştir. Şimdi ise, burada olup bitmiş bir harekete delil teşkil etmektedir Bu bir tutam sakala, sağ el tarafından katedilen yolun izidir, diyebiliriz.

Demek ki, böylece sağ elin geri dönüş hareketinden bir sonuç çıkarmış oluyoruz. Varsayımlardan biri bizi kaçınılmaz olarak başka varsayımlarda bulunmaya zorluyor. Sadece bir bölümünü, sakalın izi tarafından doğrulanan hareketin oluşturduğu süreci imgelemimiz tamamlamakta ve bizi zorunlu olarak, sakın bir şekilde oturan Musa'nın, halkın çıkardığı gürültü ve altın buzağının görünümü nedeniyle ürktüğünü öne süren sava geri getirmektedir. Musa sessizce oturmaktadır, gür sakallı başı karşıya çevrilmiştir, olasılıkla sağ elin sakalla bir ilişkisi yoktur. Ansızın kulağına bir takım sesler gelir, başını ve bakışlarını gürültünün geldiği yana çevirir, durumu görür ve anlar. Bir anda büyük bir hiddet ve öfkeye kapılır, ayağa kalkıp günaha giren mücrimleri cezalandırmak, telef etmek ister. Henuz neye yöneleceğini bilmeyen bu öfke, önce Musa'nın bedeninde bir jest, bir el hareketi halinde belirir. Sabırsız, harekete hazır sağ el, başın dönüşünü izlemiş olan sakalı kavrar ve onu baş parmakla avuç içi arasında kuvvetle sıkıştırıp, bastırır; bu jest Michelangelo'nun öteki eserlerini hatırlatan güç ve şiddete ilişkin bir harekettir. Ama biraz sonra, henüz neden ve nasıl olduğunu bilmediğimiz bir değişiklik meydana gelir; öne uzanmış ve sakalı yakalamış olan el aceleyle geri çekilir, sakalı serbest bırakır, parmaklar sakaldan ayrılır, ama sakala öylesine gömulmüşlerdir ki, geri çekilirken sol taraftaki sakalın büyük bir bölümünü birlikte sağ tarafa getirirler; ve burada en uzun ve en yukarıdaki parmak, yani işaret parmağı tarafından öteki sakal örgülerinin üstünde tutulur. Michelangelo'nun saptadığı da işte bu yeni durumdur ve ancak daha önceki durumdan çıkarak anlaşılabilir.

Şimdi düşünelim. Önce elın sakalla bir ilişkisi olmadığını, ardından duygulanımın en gerilimli anında, sakalı kavramak üzere sol tarafa uzandığını ve sonunda sakalın bir bolümünü de birlikte getirerek geri çekildiğini varsaydık. Sanki serbestçe kullanma hakkını sahipmişiz gibi, biz bu eli istediğimiz şekilde sevk ve idare ettik. Ancak buna hakkımız var mı? Acaba bu el serbest mi? Kutsal levhaları tutmamakta ya da taşımamakta mıdır? Üstlendiği önemli görev bu tür teatral davranışları yasaklamamakta mıdır? Ayrıca, başlangıçtaki durumunu terketmek için güçlü bir motif bulunuyorsa, geri çekilmesine sebep olan nedir?

Bunlar gerçekten yeni güçluklerdir. Ancak sağ el, hiç kuşkusuz levhalara aittir. Öte yandan burada, sağ elin kararlı bir şekilde geri çekilmesine neden olan bir motifin eksıklığını de yadsıyamayız. Bu durumda, her iki güçlüğün karşılıklı olarak birbirini çozmesine ve olayın ancak bundan sonra eksıksız, anlaşılır biçimde meydana çıkmasına, levhalarda meydana gelen bazı şeylerin bize sağ elın hareketini açıklamasına ne dersiniz?

Bu levhalarda bugune kadar dikkate değer bulunmayan birkaç nokta uzerinde duralım.[1] Şöyle denmektedir: El levhalara yaslanmakta, ya da: El levhalara destek olmaktadır. Üstüste getirilmiş, dikdörtgen levhaların, sıvrı köşeleri üzerinde durduğu kolayca görülmektedir. Yakından bakıldığında, levhaların alt kenarının, öne doğru eğik duran üst kenarından değişik olduğu farkedilir. Bu ust kenar tamamen düzdür, alt kenarın ön kısmında ise boynuz gibi bir çıkıntı yer almakta ve levhalardaki bu çıkıntı, doğrudan doğruya Musa'nın oturduğu taşa değmektedir. Bu ayrıntının anlamı ne olabilir acaba? Levhalardaki boynuz gibi çıkıntının, yazıların başladığı üst kenarı işaretlemesi gerekmektedir hiç kuşkusuz. Bu tür dikdörtgen levhaların sadece üst kenarları ya köşelerinden yuvarlatıl-

Çizim A

makta ya da çıkıntılı olmaktadır. Demek ki, levhalar burada başaşağı durmaktadırlar. Ama bu, böylesine kutsal olan nesnelere karşı garip bir davranıştır. Levhalar başaşağı durmakta ve neredeyse tek köşesi üstünde dengelenmektedir. Bu tür bir betimlemede acaba hangi biçimsel momentlerin etkisi olmuştur? Yoksa bu ayrıntı da sanatçının gözünde bir önem taşımıyor muydu?

Şimdi de şu görüş hâsıl olmaktadır: Levhalar da olup bitmiş bir hareket nedeniyle bu konuma gelmiştir; bu hareket sağ elin kararlı şekilde yer değiştirmesine bağlıydı ve daha sonra da eli geri çekilmeye zorlamıştır. El ile levhalarda görülen durum şöyle bir bütünlük oluşturmaktadır: Başlangıçta Musa sessiz sakin oturmakta, levhaları sağ kolunun altında düzgün bir şekilde taşımaktaydı. Sağ eliyle levhaların alt kenarından tutuyordu ve boynuz gibi çıkıntı da sağ el için bir dayanak noktası teşkil ediyordu. Bu taşıma kolaylığı, levhaların niçin ters tutulduğunu açıklamaktadır. Daha sonra, Musa'nın kulağına gelen gürültü nedeniyle, bu sükûnetin bozulduğu an geldi. Başını çevirip, sahneyi görünce kalkmak üzere sol ayağını geri çekti, levhaları bırakan sağ el, öfkesini kendi bedeninde fiilen göstermek için, sola ve yukarıya, sakala doğru uzandı. Levhalar, kendilerini göğüse bastırması gereken kolun basıncına emanet edilmişlerdi. Ama bu basınç kalkınca, öne ve aşağıya doğru kaymaya başladılar, daha önce yatay vaziyette tutulan üst kenar öne ve aşağıya doğru olmak üzere yön değiştirdi, sağ elin çekilmesiyle dayanak noktası kalkan alt kenarın ön köşesi, Musa'nın oturduğu taşa doğru yaklaştı. Çok kısa bir süre sonra levhalar, buldukları yeni dayanak noktasının çevresinde dönmek, daha önce üst tarafta bulunan kenarıyla yere düşüp, parçalanmak zorunda kalacaklardı. İşte **bunu önlemek için**, sağ el geri gelmekte ve herhangi bir amaç gütmeden bir bölümünü birlikte çekerek sakalı terketmektedir, levhaların kenarına son anda yetişip arka tarafından, artık üst tarafa gelmiş olan köşesinden yakalamaktadır. Böylece sakal, el ve tek köşeleri üzerinden duran levhaların garip bir şekilde zoraki görünen birliği, sağ elin ani ve şiddetli hareketine, bu hareketin gerekçelendirilmiş neticesine bağlı olmaktadır. Bu ani ve şiddetli hareket geri döndürülmek istenirse, o zaman levhaların ön taraftaki üst köşesini kaldırıp resmin düzeyine geri itmek, bu şekilde ön taraftaki (çıkıntılı) alt köşeyi Musa'nın oturduğu taştan uzaklaştırmak, sağ eli de aşağıya indirerek artık yatay duran levhaların alt kenarına getirmek gerekecekti.

Anlattıklarımı belirgin hale getirmek için, sanatçı elinden çıkma üç çizim hazırlattım.[2] Üçüncü çizim heykeli şimdiki haliyle yansıtıyor, diğer ikisi ise yorumumu zorunlu olarak varsayan ön aşamaları, yani birincisi sükûnet durumunu, ikincisi gerilimin en yüksek anını, ayağa kalkma hazırlığını, elin levhalardan uzaklaşmasını ve bunların kaymaya başlayışını betimliyor.

Bu durumda ilginç olan, sanatçının çizimleriyle tamamlanmış ön aşamaların betimlenişinin, kimi yazarların yerini hiç de bulmayan daha önceki betimlemele-

Çizim 1

Çizim 2

Çizim 3

rine nasıl onur kazandırdığıdır. Michelangelo'nun çağdaşlarından Condivi şöyle diyordu: "İbranilerin kralı ve önderi Musa, sağ kolunun altındaki yasa levhalarıyla, düşüncelere dalmış bir bilge gibi oturmakta, yorgun ve tasalı bir kişinin davranışıyla sol elini çenesine (!) dayamaktadır." Bu durum Michelangelo'nun eserinde görülmemektedir, ama ilk çizimin temelinde yatan varsayımla hemen hemen mutabakat içindedir. [...]

III

Yanılmıyorsam zahmetlerimizin semeresini görme zamanı gelmiştir. Heykelin etkisi altında kalan pek çok kişinin şu yorumu benimsemeye zorlandıklarını duyduk: Heykel, dininden dönen ve altın buzağıya tapınan halkının bu halinden etkilenen Musa'yı temsil etmektedir. Ancak bu yorumu reddetmek zorundayız, çünkü ardından şunu beklemek gerekecekti: Musa ayağa kalkacak, levhaları yere atıp, parçalayacak ve halktan öcünü alacaktı. Oysa bu, diğer üç ya da beş oturur durumdaki figürün yanı sıra, anıtmezarın bir bölümü olarak heykel için kararlaştırılmış olan konuma ters düşmektedir. Şimdi bu reddedilen yorumu tekrar ele alabiliriz, zira bizim Musa'mız ayağa kalkmayacak ve levhaları yere fırlatmayacaktır. Onda gördüğümüz şey ani, şiddetli bir eylemin başlangıcı değil, tersine olup bitmiş bir hareketin devamıdır. Musa bir öfke nöbeti esnasında ayağa kalkmak, öc almak, levhaları unutmak istiyordu, ama bu zaafını yenmiştir; şimdi zaptedilmiş bir öfke ve istihfafla karışık bir keder içinde öylece oturacaktır orada. Levhaları da, parçalamak üzere, yere fırlatmayacaktır, çünkü onların yüzünden öfkesini zaptetmiş, onları kurtarmak için hislerine hakim olmuştur. Öfkesine kapıldığı zaman levhaları ihmal etmek, elini onlardan çekmek zorunda kalmıştı. O sırada levhalar kaymaya başlamış, kırılma tehlikesiyle karşılaşmıştı. Bu durum kendisini uyarmıştır. Görevi aklına gelmiş ve duygularını tatmin etmekten vazge-

çip, elini hemen geri çekerek kayan levhaları yere düşmeden önce kurtarmıştır. Michelangelo da, mezarın bekçilerinden biri olarak, Musa'yı işte bu haliyle betimlemiştir.

Bütün bunlar figürde yukarıdan aşağıya doğru üç aşamada belli olmaktadır. Yüzdeki ifade hakim olunan hisleri yansıtmakta, figürün ortasında zaptolunan hareketin işareti görülmekte, sol ayak da hâlâ niyet edilen eylemi göstermektedir; Musa'nın kendine hakim oluşu sanki yukarıdan aşağıya doğru bir yol izlemiştir. Henüz sözünü etmediğimiz sol kol ise yorumumuzdaki payını ister gibi görünmektedir. Sol el yumuşak bir hareketle kucakta uzanmakta ve aşağıya doğru dökülen sakalın uçlarını sevecenlikle tutmaktadır. Sanki daha önce öteki elin sakala karşı davranışındaki kabalığı silmek istermiş gibi bir izlenim bırakmaktadır

Şimdi de bize şöyle itiraz edilecektir: Peki ama bu, Tevrat'taki, gerçekten öfkeye kapılan ve kırmak üzere levhaları fırlatan Musa değildir. O zaman bu, kutsal metni değiştirme ve peygamberin karakterini tahrif etme saygısızlığında bulunan sanatçının duyumsadığı bir Musa olurdu Acaba Michelangelo'dan, kutsal şeylere karşı işlenmiş bir cürümden pek de aşağı kalmayan bu serbestliği beklemeye hakkımız var mı?

Altın buzağı olayı karşısında Musa'nın davranışını anlatan Tevrat'taki satırlar şöyle:

(Bap 32) "7) Ve tanrı Musa'ya şöyle dedi: Git, aşağı in; çünkü Mısır diyarından çıkardığın kavmın bozuldu. 8) Onlara emrettiğim yoldan çabuk saptılar; kendilerine dökme bir buzağı yaptılar ve ona tapındılar, kurban kestiler ve dediler: Ey İsrail, seni Mısır diyarından çıkaran ilâhların bunlardır. 9) Ve tanrı Musa'ya şöyle dedi:; Onların dikkafalı bir halk olduğunu görüyorum. 10) Ve şimdi beni bırak, öfkemi üzerlerine boşaltayım, ve onları telef edeyim; böylece seni büyük bir kavim haline getirmek istiyorum. 11) Ama Musa tanrıya yalvarıp şöyle dedi: Tanrım, Mısır diyarından büyük bir güç ve kuvvetli bir elle çıkardığın kavminin üstüne niçin öfkeni boşaltmak istersin?..

..14) Ve tanrı, kavmine edeceğini söylediği kötülüğe nadim oldu. 15) Ve Musa döndü, elinde şahadetin iki levhasıyla dağdan indi; levhaların her iki yüzü de yazılıydı. 16) Ve onları tanrının kendisi yapmıştı, ve yazıyı da üzerlerine kendi oymuştu. 17) Ve Yeşu bağrışan kavmin sesini işittiğinde Musa'ya şöyle dedi: Kamptan kavga edilıyormuş gibi sesler geliyor. 18) Ve Musa cevap verdi: Bu ses, yenenlerin ve yenilenlerin bağrışmaları değil, ben terennum edenlerin sesini işitiyorum. 19) Ama kampa yaklaşıp da buzağıyı ve çevresinde dönen insan halkasını görünce öfkesi alevlendi, elinden levhaları attı ve dağın eteğinde onları kırdı; 20) Ve yaptıkları buzağıyı aldı, ateşte eritti, toz haline gelinceye kadar ezdi ve suyun yüzüne saçıp İsrailoğullarına içirdi; ...

...30) Ve ertesi gün Musa kavme şöyle dedi: Büyük bir suç işlediniz; şimdi ben tanrının önüne çıkacağım, belki suçunuz için kefaret ederim. 31) Musa tekrar tanrının karşısına çıkınca şöyle dedi: Bu kavim büyük bir suç işledi, kendilerine altın ilâhlar yaptılar. 32) Şimdi onların günahlarını bağışla; eğer bağışlamazsan, beni de yazdığın kitaptan sil. 33) Tanrı Musa'ya dedi ki: Ne? Kitabımdan bana karşı suç işleyenleri sileceğim sadece. 34) Ve şimdi git, sana söylediğim yere götür kavmini. İşte bak, meleğim de senin önünden yürüyecek. Vakti gelince günahlarını elbette cezalandıracağım. 35) Ve tanrı, Harun'un yaptığı buzağıya tapan kavmi cezalandırdı."

Kutsal kitaba yönelik çağdaş eleştirilerin etkisi altında bu satırları, kaynak

yerine geçen rivayetlerin beceriksizce biraraya getirilmiş olmasını görmeden okumak mümkün değil. 8. mısrada tanrı Musa'ya, halkın yoldan çıktığını ve kendilerine bir ilâh yaptıklarını bildiriyor. Musa da günahkârları bağışlaması için yalvarıyor. Ancak 18. mısrada Yeşu'ya karşı, sanki hiçbir şeyden haberi yokmuş gibi davranıyor ve altın buzağıyı görür görmez anı bir öfkeye kapılıyor (19. mısra). Daha 14. mısrada tanrıdan günahkâr halkını bağışlamasını istemiş olmasına karşın, halkın bu affa mazhar olması için 31. mısrada yeniden dağa çıkmakta ve tanrıya halkın yoldan çıktığını bildirerek cezanın geciktirilmesini sağlamaktadır. 35. mısra, halkın tanrı tarafından, nasıl olduğu açıklanmayan cezalandırılışına yer vermekte, öte yandansa, 20. ile 30. mısralar arasında, Musa'nın kendi başına icra ettiği ceza açık seçik anlatılmaktadır. Kutsal kitabın buraya aldığımız tarihsel bölümlerine çok daha belirgin uyumsuzlukların ve çelişkilerin karışmış olduğu bilinmektedir.

Kutsal metinlere karşı böylesine eleştirel bir tutum Rönesans kişilerinde elbette yoktu, onlar bu rivayetleri birbirine bağlı görmek zorundaydılar ve görsel sanatlarla birleştirme yolları bulamıyorlardı. Tevrat'taki Musa, halkının altın buzağıya tapınmasından haberdar edilmiş, tanrıdan merhamet ve af dilemiştir; ama daha sonra, altın buzağı ile çevresinde tapınan kalabalığı görünce, anı bir öfke nöbetine yakalanmıştır. O zaman, bu beklenmedik üzücü olay karşısında kahramanın tepkisini betimlemek isteyen sanatçının, ruhsal motiflerden hareketle, kutsal metinden ayrılmış olmasına şaşmamak gerekir. Daha önemsiz motifler nedeniyle kutsal metni sözcüğü sözcüğüne izlemeyen bu tür ayrılıklar hiç de istisna sayılmıyordu ya da sanatçıdan esirgenmiyordu. Parmigianino'nun ünlü bir tablosu Musa'yı bir dağın tepesinde oturur vaziyette levhaları yere fırlatırken betimliyor, oysa kutsal metinde, Musa'nın levhaları dağın eteğinde kırdığı açık bir şekilde anlatılmaktadır. Ayrıca kutsal kitapta Musa'nın oturur vaziyette betimlenişine dair hiçbir ipucu yoktur ve bu durum, Michelangelo'nun eserinin, kahramanın yaşamından belirli bir anı saptamayı amaçlamadığını öne sürenlere hak verir gibi görünmektedir.

Michelangelo'nun, yorumumuza göre, Musa karakteriyle gerçekleştirmiş olduğu dönüşüm, kutsal metne bağlı kalınıp kalınmamasından çok daha önemlidir. Anlatılagelenlere göre Musa öfkesi burnunda ve şiddete yatkın bir kişiydi. Böyle bir kutsal öfke nöbeti sırasında, İsrailoğullarından birine karşı kötü muamelede bulunan bir Mısırlıyı döverek öldürmüş ve bu yüzden ülkeyi terkederek çöle kaçmıştır. Tanrının kendi eliyle yazdığı levhaları da buna benzer bir duygulanım anında parçalamıştır. Bu tür karakter özelliklerine yer veren rivayetler elbette tarafsız olmakta ve bir zamanlar yaşamış olan yüce bir kişiliğin bıraktığı izlenimi korumaktadır. Ancak Michelangelo, Papa'nın mezarı için, tarihsel ya da geleneksel Musa'dan üstün olan, başka bir Musa yaratmıştır. kırılan yasa levhaları motifini değiştirmiş, onları Musa'nın öfkesine kurban etmeyip, tersine bu öfkeyi, levhaların kırılabileceği tehdidiyle yatıştırmış ya da en azından Musa'nın eyleme geçmesine engel olmalarını sağlamıştır. Böylece Musa figürüne yeni, insanüstü bir şeyler katmıştır; figürün görkemli bedeniyle güçlü kasları, kendini adamış olduğu görev uğruna tutkularını bastırmak için bir insanın gösterebileceği çok yüksek psişik bir potansiyelin ifadesi haline gelmiştir.

Bu noktada Michelangelo'nun eserine ilişkin yorumumuzu bitirebiliriz. Belki şu sorunu da bir parça deşmek mümkün: Musa'yı, hem de böylesine değiştirilmiş bir Musa'yı Papa II. Julius'un anıtmezarı için belirlediği zaman, acaba sanatçıyı hangi motifler devindirmiştir? Bu motiflerin, Papa'nın karakterinde ve sanatçıyla

ilişkisinde aranması gerektiğine, görüş birliği içinde olan pek çok kişi dikkatleri çekmiştir. II.Julius, büyük ve devasa, özellikle de çok büyük boyutta işler gerçekleştirmek istemesi bakımından Michelangelo'ya çok yakındı. Bir eylem kişisi olan II.Julius hedefini tayin etmişti; Papalığın egemenliği altında İtalya'nın birlığını sağlamaya çalışıyordu. Birkaç yüzyıl sonra başka güçlerin birlikte gösterdikleri çabalarla gerçekleşecek olan bu birliği, kendisine bahşedilen kısa süre içinde, sabırsızca ve zora başvurarak, tek başına kurmak istiyordu. Sanatçıyı kendisiyle eş değerde gormesine karşın, taşkın öfkesi ve acımasızlığı nedeniyle, onu sık sık üzüyordu. Michelangelo bu çabaların hız ve şiddetini farketmiş, her ikisinin de mahkûm olduğu başarısızlığı, uzağı gören bir düşünür olarak sezmişti belki. Boylece, ölmüş Papa'ya karşı hiçbir serzenişte bulunmadan, kendisi için bir uyarı diye, anıtmezara Musa'sını dikmiştir ve bu eleştiriyle de kendi kişilığını yüceltmiştir.

[...]

NOTLAR:

1) Çizim A'daki ayrıntıya bakınız.
2) Bkz. çizim 1, 2 ve 3.

Estetik ve Sanat Kuramı

freud ve sanatsal pratik

cathérine b. - clément
almancadan çeviren: oğuz özügül

Freud psikanalizi tıptan ayrı bir bilim dalına çevirmek niyetinde değildi. Ama ona, ilkesel olarak, mevcut ruhbilim disiplinleri üzerinde değiştirici etkilerde bulunma işlevini yüklemişti. Kendi de psikanalizi mitoloji, din, tarih, görsel sanat ve edebiyat gibi değişik kültürel alanlara "uygulamıştır". Freud'un bu konuda toplumsal kökenine ve dönemının ideolojisine sıkı sıkıya bağlı olduğu görülmektedir. Bır yazarın "deha"sını böylelikle açıklamaya ça lışmakta ve tüm eğitim sistemlerine içkin olan değer hiyerarşisini, örneğin sanatsal yaratmanın soyluluğu, ozanın lanetli yazgısı, sanatla bilinçsiz-olan arasındaki ayrıcalıklı ilişki gibi değer tasarımlarını hiç sorgulamadan "büyük edebi eserler"i yeğ tutmaktadır. Ancak Freud bu noktada yandaşı olduğu ideolojinin sınırlarını —belli ölçüde, ama kesinlikle— aşar.

Bir sanatsever olmasına rağmen, Freud güzele karşı kayıtsız kalmaktadır: **Michelangelo'nun Musa'sı** (1914) başlıklı yazısında, "içeriğin" daha çok "biçimsel ya da teknik nitelikler" olarak ilgisini çektiğini yazar; ama öte yandan da tüm dikkatini sanat yapıtlarınca yaratılan **etkiler**'e (effets) çevirir. Seçici duyarlığını izleyerek sadece duygusal yönden etkilendiği şeylerle ilgilenir. Bu nedenle, müzikten zevk almak için kendini yetersiz bulan Freud'dan bu konuda yazılı hiçbir metın kalmamıştır geriye. Psıkanaliz, Freud'un da onayladığı gibi, güzellik konusunda pek bir şey söyleyemezken, güzel tarafından uyandırılan **duygulanım** (Affekt)[1] hakkında, yanı dürtüsel enerjinin (Triebenergie), romantik ve ruhbilımselleştirici bir terminolojide **heyecan** (Emotion) diye tanımlanabilecek boşalımı hakkında söz söylemeye yetkili görebilmektedir kendini. Freud'un yönteminin tartışmasız özgünlüğü, bir sanat eserını çözümlerken, eserin birey Sigmund Freud üzerinde bıraktığı etkisini çıkış noktası olarak almasına dolaysız bir şekilde bağlıdır. Ancak bu, temelinde kuralsal beğeni düşüncesi bulunan klasik estetığın

ölçütlerine göre caiz olmayan bir yöntemdir. Böylece Freud güzelin, beğeninin normlarını, egemen toplumsal örf ve âdetleri hiç çekinmeden sorgulayabilmektedir. Freud güzelin normunu duygusal etkililikle değiştirmekte, daha doğrusu, bir sanat eserinin etkisinin sadece gözlemlenen nesne ile gözlemleyen özne arasındaki ilişki içinde çözümlenebileceği görüşünün yerleşmesine yardımcı olmaktadır. Bu ise, estetiksel ve sanat-eleştirel araştırmaların bundan böyle gözönüne almak zorunda olduğu hiç kuşkusuz radikal bir perspektif değişikliği anlamına gelmektedir.

Freud'un izlediği yolu göstermek için değişik estetik alanlarından —heykel, resim, edebiyat— üç örnek seçtik; bu örnekler, eleştirmenin öznelliği üzerinde sanat tarafından yaratılan etkiyi değerlendirebilmemiz için bize yardımcı olabilirler.

BİRİNCİ ÖRNEK: MİCHELANGELO'NUN MUSA'SI

Bu eserin Freud üzerindeki etkisi o denli güçlüdür ki, kendisini oldukça parlak, ama hem makul hem de hatalı bir yorumda bulunmaya teşvik etmiştir. İlginç olan, Freud'un bu metni imzasız olarak kendi dergisinde[2] yayımlaması ve böylece üretici zaaf konusunda değerli bir örnek vermesidir. Freud, Michelangelo'nun Musa'sından başka hiçbir heykelin kendisini bu denli güçlü bir şekilde etkilemediğini söylemektedir:

"Terkedilmiş kilisenin[3] bulunduğu ıssız meydana ulaşmak için sevimsiz Corso Cavour sokağının dik merdivenlerini kim bilir kaç kez tırmandım; her defasında kahramanın hor gören-öfkeli bakışlarına mukavemet etmeğe çalıştım ve kimi zaman, kahramanın gözlerini diktiği, hiçbir şeye inanmayan, beklemek ve güvenmek istemeyen, idol yanılsamasına tekrar kavuştuğunda sevinen ayaktakımına aitmişim gibi, kilisenin yarı karanlığından çıkıp gizlice yaklaştım ona."[4]

Musa, bu öfkeli tellal, Michelangelo tarafından, yasa levhalarını Yehova'dan teslim aldığı ve Yahudi halkını altın buzağının çevresinde dans ederken gördüğü Sina Dağı'ndan döndüğü sıradaki haliyle betimlenmiştir. Freud, Musa tarafından mahkûm edilmiş hissetmekle, "dönek Yahudi" olarak görmektedir kendini. Michelangelo'nun eserini çözümlemeye başlamadan önce kendi öznelliğini belirtmekte, Musa'nın bakışları alanına giren sahneye intibak etmektedir: O da "ayaktakımı"ndan biridir. Duygulanımı —korku, saygı, dinsel ürperiş— Musa'ya yerini göstermektedir: Tanrısal bir kahramanın heykeli olarak bir insan tarafından temaşa edilen, başka bir insan tarafından yapılmış bir insan heykeli. Bu heykelde Freud'un araştırmak istediği şey, demek ki, heykelin güzelliği değil, tersine onun sakral (dinsel) ve yanılsamaya yol açan etkisidir; bunu açıklamak da, tanrıtanımazcı bir rasyonalizm yolunu izlemek demektir.

Freud'un çözümlemesi bir ayrıntıya dayanıyor: Heykelin sağ eli. Musa oturur durumda betimlenmiştir. Sağ kolunun altında, yasa levhaları ve öteki kolunu dayadığı dizine kadar uzanan gür sakalının bir parçası bulunmaktadır. Freud, sağ elin işaret parmağının özellikle sakalın sol tarafındaki bir bölümü tuttuğunu ve "bu bir tutam sakalın da (...) sağ el tarafından katedilmiş yolun izi"[5] olduğunu öne sürmektedir. Bu yol, lanet okumak üzere kaldırılan, ama değerli levhaların düşüp, parçalanmasına neden olacak bu sert hareketi tamamlayamayan sağ elin katettiği yoldur. Heykel bu durumuyla zaptedilmiş, yatışmış bir öfkeyi ifade etmektedir: Musa öfkesinin şiddetinden neredeyse yasa levhalarını elinden düşürecekti. Ancak Freud'un unuttuğu bir şey var; Kutsal Kitap'taki Musa levhaları

gerçekten parçalamış ve öfkesini zaptedememiştir.

Freud her zaman bir tabloda, bir eserde kimsenin gözüne çarpmayan bir ayrıntıyı ele alarak başlamaktadır işe: Bunu da, psikanaliz pratiğinde **değişme**'nin[6] anlamını görüp, anladığı için yapmaktadır. Freud'un örtük (implizite) ve daha sonraki çözümlemelerle onaylanmış postülası şöyle: **Anlamı olmayan hiçbir şey yoktur**. Daha doğrusu: Önce anlamsız gibi görünen şeylerin, psikanaliz tedavisi sonucunda en anlamlı şeyler oldukları meydana çıkmaktadır. Peki ama, belirli bir ayrıntıyı seçerken, bunun amaca uygun olup olmadığı hakkında nasıl karar verilecektir? Bütünü (ayrıntıyı iyice öne çıkarıp) öznel açıdan ele alarak, yorumlayarak. Böyle görüldüğünde hiçbir eleştiri kendinde ve nesnel olarak doğru değildir, aynı şekilde yanlış da değildir. Bu eleştirilerin hepsi eser hakkında ve eserle izleyicisi arasındaki ilişki hakkında bir şeyler söyler.

Freud heykelin bakışları altında çekine çekine gözlerini önemsiz bir ayrıntıya, sağ elin işaret parmağının bulunduğu yere diker. Ve hemen heykelin anlamını kavrar: Zaptedilmiş öfke, yani aşılmış insani bir zaaf. Ayrıca, saygı uyandıran levhalar neredeyse düşüp kırılacaktır. Acaba Freud böylelikle heykelin yaratıcısı Michelangelo'nun yorumunu ve amacını tam olarak yansıtmakta mıdır? Ancak, soruyu bu şekilde sormak doğru olmaz. Freud'un değerlendirme tarzı, psikanaliz dışı, öteki araştırmalarının yorumlarından sapmasına karşın, eser hakkında yine de bir şeyler söylemektedir. Ama düştüğü yanılgı öylesine açıktır ki, insanı şaşırtmaktadır, çünkü Kutsal Kitap'ın bildirdiğine göre, Musa yasa levhalarını elbette parçalamıştır.

İKİNCİ ÖRNEK: LEONARDO DA VİNCİ

Leonardo da Vinci'nin tablolarındaki kişilerin gülümseyişi Freud'un üzerinde özel bir etki yaratmaktadır:

"Bu resimler, sırrına vakıf olmaya cesaret edilmeyen mistik bir hava yayıyorlar çevreye; insan olsa olsa Leonardo'nun daha önceki eserleriyle bir bağ kurmaya çalışabilir (...) Bu büyüleyici gülümseyişler bir sevginin sırrını sezinletmektedirler."[7]

Freud bu sırrı, Leonardo'nun bölük pörçük yaşam öyküsüne dayanarak aydınlatmaya çalışır. Leonardo'nun yaşamı üzerine çok az şey biliniyor: Babasız geçen ilk çocukluk yılları, sevecen, müşfik bir anne ile aradaki alışılmışın dışında güçlü bağlar, hesap defterleri, çizimler, desenler ve —Freud tarafından çıkış noktası olarak alınan— bir çocukluk anısı. "Leonardo bilimsel makalelerini çocukluğundan kalma bir anıyı, bildiğim kadarıyla, sadece bir defa olmak üzere katmıştır."[8] Buna göre, henüz beşikteyken bir akbaba kuyruğuyla Leonardo'nun ağzını açmıştır. Freud için burada sözkonusu olan bir anı değil, tersine Leonardo'nun **fellatio**'ya duyduğu isteği akbabaya aktaran bir fantazidir.[9] Ancak akbaba imgesi çözümleme sırasında değişikliğe uğramaktadır, çünkü Grek-Roma mitolojisinde akbaba, erkek tarafından döllenmeden üreyen dişi bir hayvandır. Demek ki akbaba bir yandan bir erkeğe (fellatio), öte yandan da yalnız bir anneye, yani Leonardo'nun annesine işaret etmektedir. Bu nedenle akbabanın kuyruğu hem erkeklik organı, hem de ana kucağı yerine geçmektedir. Leonardo çocukluğundan bu yana babasını tanımamıştır; işte anne tarafından baştan çıkarılış fantezisi buradan kaynaklanmakta ve Leonardo'nun eşcinselliği de böylece hemen anlaşılmaktadır (bunun gizli ya da açık olması çözümleyen kişi için burada bir önem taşımamaktadır). Bu eşcinsellik, gizemliliği nedeniyle ayartıcı ve Freud için açık-

layıcı olan ünlü gülümseyişin mahut hünsalığına geçmektedir. Annesine çok bağlı olan Leonardo, bu iz bırakan kadın imgesine sadık kalmakta, kendini onunla özdeşleştirerek tüm öteki kadınları reddetmektedir. Ama Freud, bu yüzden Leonardo'nun bir "sinir hastası" sayılmasına kesinlikle karşı çıkar; o bu olayda daha çok kendi **yüceltme** teorisini[10] açıklar ve "sanatçının eserlerinin cinsel isteklerine de yön verdiğine dair (...) artık kuşkuya yer bırakmayan bir gerçeği"[11] vurgular. Buradaki yön veriş, o günkü tarihsel dönemde Leonardo'nun eserlerine **duygusal** özellıklerini kazandıran eşcinsel isteklerdir. Freud, Leonardo'nun resimlerindeki gülümseyişin insanları nıçın etkilediğini ve bu gülümseyiş tarafından aktarılan duygunun, kendisi için, nereden kaynaklandığını kolayca açıklamaktadır.

ÜÇÜNCÜ ÖRNEK: SHAKESPEARE'İN "VENEDİK TACİRİ"NDEKİ KUTU SEÇİMİ TEMASI

Freud edebi ya da mitolojik metinleri okurken, düş yorumlarında uyguladığı aynı yönteme başvurmaktadır. Her iki durumda da elde bir **metin**, yani yazı imine tevdi edilmiş bır dıl üzerinde çalışma olanağı bulunmaktadır. Ancak bu çalışma sırasında Freud çok serbest, hatta her çeşit tarihsel kesinliğe karşılık tamamen teklifsiz bir şekilde davranır. Dahası, tarihsel sınırları aşan çağrışımlarda bulunarak ve her zamanki gibi, kronolojiyi kararlı ve üretici bir tarzda çığneyerek anakronizmden kendine geçerli bir kural çıkarır. Kutu seçimini çözümlerken Shakespeare'in metinleri (**Venedik Taciri; Kral Lear**). Grimm kardeşlerin masalları ve Offenbach'ın operetleri arasında dolaşır durur. Bunların hepsinde aynı yapıyı bulur: Üç kadın arasından birinin seçimi (kutu, kadının cinsel organını simgelemektedir). Ardından seçimle ilgili farklı durumları tek bir kadına duyulan arzu temasıyla birleştirir; bu tek kadın sırasıyla doğuran, yoldaşlık, eşlik eden ve yıkan, yok eden kadındır. Üç kadından birini farklı tarzlarda seçtiren tüm masallar, söylenceler, oyunlar (Paris'in yargısı, üç ilâhe, Kral Lear'in üç kızı, külkedisi vb.) söz birliği ederek tek bir davranışa, seçim değil, tersine onun karşıtı olan bir davranışa eğilim gösterirler: "Anne imgesinin yaşam boyunca dönüştüğü (...) üç biçim"le zorunlu, kaçınılmaz çatışma. "Annenin kendisi, erkeğin anne modeline göre seçtiği sevgili ve erkeği tekrar bağrına alan toprak ana"[12]. Demek ki, Freud'un dikkatini kutu seçimi temasına çeken, sonuçta ölüm motifi ve gizleniş biçimleri olmaktadır.

Yüzlercesi arasından seçtiğimiz buradaki örneklerde (Freud'un eleştirmenlik çalışmaları hatırı sayılır ölçüde çoktur) çözümleme, duygulanımın zorunlu temeli olarak, hep özdeşleşmeden çıkarak gerçekleştirilmiştir: Yahudı halkıyla, ama Musa ile de özdeşleşmek; Kral Lear ile özdeşleşmek. Bunu saptamak, Freud'un yöntemini keyfî olarak tek bir ilkeye indirgemek anlamına gelmez. Freud'un psikanalizi başka alanlara uygulayışı tamamen bır **adaptasyon** olarak kalmaktadır: Dil, yazı ya da çizgi, resimle betimlenen her sanat eseri —Freud'a göre— bır duygulanım yaratmaktadır ve bu, tıpkı psışik enerjinin sanatsal malzemeye adapte edilmesi gibi, çözümlenmek zorundadır. Tedavi yönteminde olduğu gıbi Freud burada da egemen ideolojinin mirası olan sınıflandırmayı, en azından onun kuralsal yönünü sarsmaktadır. Güzelliğin estetıksel normunu duyguların, hem de somut bir öznenin duygularının taşıyıcısına ilışkın bır taslakla değiştirmektedir. Freud'un estetiksel yöntemi, sanatsal ve sanatla koşullu duygunun azami

ölçüde ayrımlaşmasını hedeflemektedir. Bu yöntem aynı zamanda sanatçıyla eseri arasında (bu nokta günümüzde, psikanalizin edebi "psiko-eleştiri"[13] ve "psiko-biyografi" tarafından yersiz bir şekilde kullanılması nedeniyle tartışmalıdır) ve sanatçıyla eseri algılayan kişi arasında yakın bir ilişki de kurmaktadır. Burada ele alınan özneler arası ilişkiler sorunu yenidir ve henüz yeterince araştırılmamıştır.

FREUD, KÜLTÜR VE DİL

Psikanaliz her ne kadar "sanat"ta (genel ve kesin olmayan bir anlamda) yeğlediği uygulama alanını bulduysa da, doğrusu onu yalnız bununla sınırlamamak gerekir. Zaten kendi de, Freud'un tüm eserleri içinde, sırf edebiyat ve sanat eleştirisiyle sınırlı kalmamıştır. Freud'un, örneğin dil sorununu araştırdığı yazıları (**İlk Sözün Karşıt Anlamı Üzerine**, 1910), psikanalizi hukuk alanına uygulayışı ya da ama tarihsel belgeler (**17. Yüzyılda Şeytan Nörozu**, 1923) bunun kanıtı olmaktadırlar. Freud'un psikanalizi öteki alanlara uygulama denemeleri, ana hatlarıyla, dilin insan bedenine etkileri sorunu üzerinde yoğunlaşmıştır ve kültür konusundaki düşüncelerinin ağırlık noktası da buradadır. Kendi ideolojik önkoşullarına sıkı sıkıya bağlı olduğu burada özellikle açık seçik belli olmaktadır; ama yine burada, temellerini psikanalizin yalnız başına taşıyamayacağı, ancak onsuz da yapamayacağı tutarlı bir antropoloji bulmak mümkündür. Freud kültür üzerine temel düşüncelerini **Kültürde Tedirginlik** (1930) adlı eserinde geliştirmiştir. Bu tedirginlik insanın, kültürün kökenlerince durmadan bastırılan hayvani doğası ile içgüdü aleyhine gitgide önem kazanan ikinci ya da kültürel doğası arasındaki uyumsuzluktan ileri gelmektedir. 1932'de Albert Einstein'a savaş sorunlarıyla ilgili olarak yazdığı mektupta şöyle diyor: "Aklın alamayacağı kadar uzun bir süreden bu yana kültürel bir gelişme süreci gerçekleşmektedir. Bugünkü durumumuzu ve çektiğimiz acıların büyük bir bölümünü bu sürece borçluyuz (...) Olasılıkla insan türünün ortadan kalkmasına neden olacaktır, çünkü cinsellik işlevini birçok bakımdan olumsuz yönde etkilemektedir, ve bugün bile, kültürsüz ırklar ve halkın geri kalmış katmanları, yüksek kültürlü katmanlardan çok daha büyük bir hızla çoğalmaktadır (...) Kültürel süreçle başlayan psişik değişmeler çok belirgindir. Bunlar, içtepisel hedeflerin giderek değişikliğe uğramasından ve içtepisel duyguların kısıtlanmasından ileri gelmektedir. Öncellerimizi eğlendiren sansasyonlar, bizim için ilgi çekici olmaktan uzaktır ya da kendileri katlanılmaz duruma gelmişlerdir; etiksel ve estetiksel ideal konusundaki istemlerimiz değiştiyse, bunun organik nedenleri vardır."[14]

Burada, genellikle kendisinin ana savı olarak gösterilen cinselliğin, tam tersine Freud için büyük bir gerilemenin (Regression) nesnesi olduğu anlaşılmaktadır, ki Freud bunu ne mahkûm etmekte ne de haklı göstermektedir; hatta o bunda, arasında savaşın da bulunduğu saldırganlık fenomeninin gerilemesi için bir güvence bile görmektedir: "Kültürün psikolojik niteliklerinden iki tanesi çok daha önemli görünmektedir: İçtepisel yaşama egemen olmaya başlayan anlığın güçlenmesi ve tüm yararlı ve zararlı sonuçlarıyla saldırganlık eğiliminin iç dünyaya özgü duruma getirilmesi."[15]

Bu teorik ifadeler Freud'un, varsayımsal ve öznelci niteliği ilk bakışta belli olan pasifizmden yana açıklamalarını takip etme olanağını vermektedir. Ve daha sonra işte bu temele dayanan Freudo-Marksizm[16] ütopyaları doğmuştur; hangi biçim altında çıkarsa çıksın Freudo-Marksizm Freud'un buluşlarının en belirle-

yici yönünü dikkate almamaktadır: Dili yeni bir tarzda okumak, sözcükleri dinlemek ve dil ile kültür arasındaki ilişkiler konusunda yeni bir anlayış. Ne ki, Freud bu noktada, biçimselci ve idealist sınırlamalarca nitelenmesine rağmen yapısal antropolojinin[17] vardığı aşamaya ulaşamamıştır.

Parole'yi izleyen Freudcu okuma tarzının, ilerde tekrar ele alacağımız dili[18] üzerinde tartışan kimi çağdaş düşünceler yine de metinlerdeki fasılaları ya da boşlukları özenle dikkate almayı yükümlü kılmaktadır. Psikanaliz tedavisi sırasında sözkonusu ister düş-metinleri ya da hastaların anlattıkları, ister arşiv-belgeleri ya da adapte edilen metinler olsun, Freud dikkatini küçük ayrıntılar üzerinde toplayarak fasılaları, atlamaları, deformasyonları arar. Bu yöntemi sistematik bir şekilde **Musa ve Tektanrıcı Din** başlıklı tarihsel araştırmasına uygulayan Freud'un 1939 yılına kadar üzerinde çalıştığı bu son kitabı, insanlığın kökenlerine ilişkin teorilerini, arazî fasılalar için geçerli olan ve tüm yorumlarına temel oluşturan bir okuma tarzı ile birleştirir. Freud Kutsal Kitap'ta karışıklıklar, belirsizlikler, tarihçilerce genel olarak bu dinsel metnin kolektif ve uzun bir süreç içinde yazılışına dayandırılan kronolojik enterpolasyonlar (eski metinlerdeki eksik sözcüklerin yerine ilâveler yapmak —Çn.) bulur. Bu gerçek her ne kadar inkâr edilmese de, Freud'un sadece enterpolasyonları gözönüne aldığı belirtilmelidir; bunlar, Freud'a göre, her zaman bilinçsiz-olanın ürettiklerine dikkati çekmektedir: Metinlerde yapılan tahrifler psişik biçim değiştirmelere, bastırmalara (Verdrängung)[19] denk düşerler. Böylece Freud belirli bir olayın —Musa'nın öldürülmesi ve Yahudi halkına yabancı olan Mısırlı kökeni— metindeki karışıklıklarla gizlendiği görüşüne varır. Tahrif ve bastırma arasındaki ilişki bakımından Freud her zamankinden daha da aşırıya kaçar: "Bir cinayette durum neyse, metinde yapılan tahrifte de aynıdır. Güçlük bu işi yerine getirmekte değil, izleri ortadan kaldırmaktadır. **Tahrif** sözcüğüne, bugün ihtiyacı olmamasına rağmen hakkı olduğu iki anlam verilebilir. O zaman yalnız görünüşü değiştirmek değil, aynı zamanda başka bir yere getirmek, kaydırmak anlamına da gelmelidir. Böylelikle tahrif edilmiş birçok metinde, bastırılan ve yadsınanı, her ne kadar değiştirilmiş ve bağlamından çekip çıkarılmış da olsa, gizlenmiş olarak bir yerde bulacağımızı hesaba katabiliriz. Ama bunu görmek her zaman kolay olmayacaktır."[20]

Freud bu noktada, Freudcu antropolojiye göre, örneği ilksürüdeki baba cinayeti olan cinayetle metinlerde yapılan tahrifler arasındaki nedensel bağlamı reel bir bağlam olarak düşünmüyor, tersine her tahrifin, bir bastırmanın, izlerin gerçekten bilinçsiz bir şekilde ortadan kaldırılmasının neticesi olarak, sembolik bir cinayet, sözle işlenen bir suç olarak yorumlanması gerektiğini vurguluyor. Analojilerle yapılan bu işlemin neye yol açacağı ve Freud'un düşüncelerinin gücüne nerede sekte vuracağı anlaşılmaktadır: Sembolikle gerçek cinayet arasında, Freud'a göre, kaçınılmaz gerçek bir suç (ilkbabanın öldürülüşü) yeni suçların sonsuza kadar yinelenmesine neden olduğu sürece, reel bir türem bulunmaktadır; hem de bu suç Musa'nın öldürülmesi, İsa'nın çarmıha gerilmesi gibi ister reel, Oidipus kompleksindeki hayalî baba cinayeti, metinlerin tahrifi gibi isterse sembolik olsun. Ancak bu hatalı analojiler dışında yine de bir yöntem açıkça belli olmaktadır. Bu yöntemin ilkelerini ilk kez ve tek başına formüle eden de Freud değildir. Michelet[21] de bir zamanlar tarihin "suskunluğunu" belâgatli hale getirmeye çalışmış, arşivlerin tarihsel belgelerden sadece resmî, yani yanıltıcı bölümleri içerdiğini (göreli) olarak gözönünde bulundurmuş ve Rousseau'nun[22] uyguladığı özdeşleştirme çizgisini izleyerek dilin, metnin özne üzerindeki etkisini ele

almıştır. Nihayet Marx tarihin bir çok sahnede cereyan ettiğini düşünmüştür: "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan ve veri olan ve geçmişten kalan koşullar içinde yaparlar. Bütün ölmüş kuşakların geleneği, büyük bir ağırlıkla, yaşayanların beyinleri üzerine çöker. Ve, onlar kendilerini ve şeyleri bir başka biçime dönüştürmekle, tamamıyla yepyeni bir şey yaratmakla uğraşır göründüklerinde bile, özellikle bu devrimci bunalım çağlarında, korku ile geçmişteki ruhları kafalarında canlandırırlar, tarihin yeni sahnesinde o saygıdeğer eğreti kılıkla ve başkasından alınma ağızla ortaya çıkmak üzere, onların adlarını, sloganlarını, kılıklarını alırlar."[23]

Geçmişteki ruhlar, tarihsel olaylarda devam eden ve onları kefenle sarıp sarmalayan kültür, bu metinde ve Freud'un sürekli üzerine eğildiği "ikinci sahne" ideolojisiyle uğraşan Marx'ın eserlerinde somut hale gelmektedir. İnsanın realiteyi hayalî yaşaması ile gerçekliğin bilincine kendisinin varması arasındaki iki tür değişme, bu teşhis edememe sürecini gözönüne almakta, kendi gerçek nedenlerini aramaktadır. Ne ki, her iki durumda da sorun nedenlerin aranması olmasına rağmen, bu aynı tarzda gerçekleşmediğinden, verilen cevaplar da aynı olamazlar. Freud'un cevabı reel nedenlerin kesinlikle dışlanmasına yol açmaktadır: Gerçi bu nedenler mevcutturlar ya da durmadan yinelenmektedirler, ancak etkileri onları görüp, anlamaya izin vermemektedir; neden mevcuttur, ama yolunu engellerle dolduran bastırma mekanizması yüzünden ulaşılmaz hale gelmiştir. Geçmişin etkileri bunu yansıtmaz. Freud ideolojik-olanın etkileme tarzını betimlemektedir hiç durmadan, ama bu, fiilî şekilde nazarı itibara aldığı tek realite düzeyi olarak kalmaktadır.

Belirleyen bir realiteyi çıkış noktası alan Marx'ın cevabını Engels şöyle özetlemektedir: "İster siyasal, ister dinsel, felsefî, ya da tamamen başka ideolojik bir alanda yürütülmüş olsun, bütün tarihsel savaşımların, aslında, toplumsal sınıf savaşımlarının az ya da çok belirgin bir ifadesi olduğuna ilişkin yasayı, karşılık olarak, bu sınıfların varlığının, dolayısıyla çarpışmalarının, bu sınıfların ekonomik durumlarının gelişme derecesi ile, bu gelişme derecesinden doğan üretim biçimleri ve değişim biçimleri ile belirlendiğine ilişkin yasayı, ilk Marx bulmuştur."[24]

Freud'un dikkate almadığı şey, ekonomiyle ideolojinin birbirine bağlanışıydı; o bu bağı, hayalî-olanı nörofizyolojik ya da biyolojik ya da mitolojik-kültürel (ilk sürü varsayımı) olan varsayımsal bir realiteyle birleştirerek kendi tarzında "kurmaktaydı". İşte bu noktada, dil alanına ilişkin bir "devrim"in, ancak, deyim yerindeyse, yine de güdük kalan muazzam teorik bir devrimin sınırları iyice belli olmaktadır; bu devrim, Freudcu sistemin bütününde sadece tasarım dünyalarıyla (l'imaginaire) yer alan insanların maddi yaşam koşullarını görememiş, anlayamamıştır.

NOTLAR:

1. **Psikanaliz Sözlüğü**'nde duygulanım şöyle tanımlanmaktadır: "Alman psikoloji terminolojisinden psikanalizce alınan bu terim, ister tatsız ya da hoş, müphem ya da ayrıntılı ve seçik, isterse yoğun bir boşalım ya da genel bir nüanslama biçiminde olsun, her çeşit duygusal durumu niteler. Freud'a göre tüm itkiler, duygulanım ve tasarım düzeylerinde ifade edilir. Duygulanım, itki enerjisi ile çeşitlemelerindeki niceliklerin niteliksel ifade biçimidir."
2. **Imago - Zeitschrift für Anwendung der Pyschoanalyse auf die Geisteswissenschaften**, 1914, 3,

s.172-201.
3. Roma'daki St.Pietro in Vincoli kilisesi.
4. Sigmund Freud, "Der Moses des Michelangelo", **Gesammelte Werke**, c.10, 1913-1917, Londra 1952, s.175.
5. Age., s.188.
6. Psikanalizde değişme kavramından anlaşılan şudur: "Vurgu, anlam ve yoğunluğun bir tasarımdan ayrılarak bu ilk tasarıma bir çağrışımlar zinciri ile bağlı ve başlangıçta daha az yoğun olan, başka bir tasarıma geçebilme olgusu (...) 'Değişme' terimi Freud'ta, çağrışımsal bir bağın şu ya bu tipinin yeğ tutulmasını içermemektedir: Bitişiklik ya da benzerlik aracılığıyla çağrışım." **Psikanaliz Sözlüğü**, s.603.
7. Sigmund Freud, **Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci**, Leipzig-Viyana 1919, s 57.
8. Age., s.21.
9. Fantezi **Psikanaliz Sözlüğü**'nde şöyle tanımlanıyor: "Öznenin kendisinin de hazır bulunduğu ve mukavemet mekanizmalarıyla az ya da çok başkalaşmış biçimde bir isteğin, sonuç olarak bilinçsiz bir isteğin yerine getirilişini temsil eden hayali sahne. Fantezinin değişik görünüş biçimleri vardır. Bilinçli fantezıler, ya da gündüz gözüyle görülen düşler, analizle ortaya çıktığı gibi temelinde bir bildirim bulunan bilinçsiz fantezıler, yani ilkfantezıler" (s.388).
10. Freud —**Psikanaliz Sözlüğü**'ne göre— yüceltme'den şunu anlıyor: "Cinsellikle ilgisi yokmuş gibi görünen, ama itici gücü cinsel itki olan davranışların açıklanış süreci. Freud yüceltmeler olarak en başta sanatsal faaliyetleri ve entelektuel çalışmaları göstermektedir. İtki, yeni, cinsel olmayan bir hedefe çevrildiği ve yeni, cinsel olmayan bir nesneye yöneldiği ölçüde 'yüceltilmiş' diye tanımlanır" (s.478).
11. Sigmund Freud, **Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci**, Leipzig-Viyana 1919, s.71.
12. Sigmund Freud, "Das Motiv der Kästchenwahl", **Gesammelte Werke**, c.10, 1913-1917, Londra 1952, s.37.
13. Psiko-eleştiri, Fransa'da **Nouvelle Critique** içindeki akımlardan birine verilen addır; bu akım psikanalizi izleyerek edebî bir eserin birliğini, yazarının, eserde bir ya da bir kaç kez merkezi tema olarak beliren bir travmasından, bir kompleksinden çıkarak açıklamaktadır.

    Psiko-eleştirinin ve aynı şekilde psikanalizi izleyen tematik eleştirinin başlıca temsilcileri: Charles Mauron, Jean Starobinski, Jean Paul Richard, Jean-Paul Weber'dir. (Bkz. Georges Poulet —Ed., **Les chemins actuels de la critique**, Paris 1968)
14. **Barış ve Savaş Sorunu Üzerine — A.Einstein - S.Freud Yazışması**, Yarın yayınları, Ankara 1984, s.34-35.
15. Age., s.35.
16. Burada Freudcu psikanalizden ayrılmış bir akımın sözü edilmektedir; bu akımın temsilcileri Marx'ın "sosyoloji"siyle Freud'un "psikoloji"sini, bugüne kadarki kültürün içeriğini asli itkilerin, özellikle cinselliğin bastırılmasına, "aldatılma"sına bağlayarak birleştirmeye çalışmakta ve proleteryanın devrimci savaşını "baskısız bir toplum" hedefine çevirmeyi istemektedirler. Başlıca temsilcileri: Wilhelm Reich **Massenpsychologie des Faschismus**, 1933; Herbert Marcuse: **Triebstruktur und Gesellschaft**, 1965.
17. Kastedilen, antropoloji (etnoloji, sosyoloji) içinde, Fransa'da özellikle Claude Lévi-Strauss'un çalışmaları tarafından temsil edilen bir akımdır. Kültür-dil ilişkileri konusundaki teorilerde "çığır açan" görüşler şöyle: Lévi-Strauss bütün toplumlarda geçerli insest yasağı kuralını (belirli akrabalar arasında evlenme yasağını) kültürün temel koşulu olarak görmektedir, çünkü bu kural değişik sosyal gruplar arasında değiş tokuşu ve böylece toplumun işlerliğini olanaklı kılmaktadır Akrabalık sistemleri (ve evlenme kuralları) Lévi-Strauss'a göre, dile benzer şekilde sembolik sistemler olarak işlev görmektedirler, kuralları da, bunlara uyan insanlar tarafından kural olarak algılanmamaktadır. Lévi-Strauss, ilksürüdeki baba cinayetini Oidipus kompleksinin başlangıcı varsayan Freudcu antropolojiyi bu açıdan eleştirmekte ve karşısına biyolojik Oidipus anlayışını (bellekte ilkbaba cinayeti izlerinin kalışını) çıkarmaktadır; buna göre, Oidipus süreci çocukta, akrabalık ilişkileri sistemince üretilen yapısal bir etkidir; özne bu sistemde kendine özgü sembolik bir statü (kız çocuğu, oğlan çocuğu) kazanmaktadır. Ancak Lévi-Strauss psikanalizci Oidipus teorilerini yapısalcı bir yorum lehine psikolojiden kurtarırken, sembolik düzenleri (akrabalık ilişkileri sistemi, dil, bilinçaltı) eşbiçimli ansal (mental) yapılara, genetik kodlar anlamında insan doğasına dayandırmaktadır. (Bkz. Lévi-Strauss: **Strukturale Anthropologie**, Frankfurt a.M.

1969).

18. Sözü edilen, psikanalizin Jacques Lacan tarafından, bilinçaltı anlayışı, dille ilişkileri ve psikanalizci "özne" taslağı bakımından geliştirilmesi ve tadil edilmesidir. Lacan'a göre bilinçaltının yapısı tıpkı dilin yapısı gibidir, yani o da "boşluklar" tarafından kesintiye uğrayan öğelerinin birbirine sıkı sıkıya bağlı olmasıyla faaliyet göstermektedir; psikanalizciler bu boşluklara, sözcüklerin "dolu" anlamından daha çok değer vermektedirler.
19. Psikanalizde bastırmanın anlamı: "Öznenin, bir itkiye bağlı tasarımları (düşünceleri, imgeleri, anıları) bilinçaltına itmesi ya da orada tutması. Bastırma, başka istekler nedeniyle bıkkınlık yaratma tehlikesiyle karşı karşıya kalan —kendi kendine haz sağlayabilecek— bir itkinin tatmin edildiği durumlarda gerçekleşmektedir Bastırma, özellikle isterede çok belirgindir, ama başka ruhsal duygulanımlarda ve normal psikolojide de önemli bir rol oynamaktadır. Bastırmayı, bilinçaltının oluşumunun temelinde öteki psişik öğelerden ayrı bir alan olarak bulunduğu sürece, genel psişik bir süreç diye ele almak mümkündür (...) 'bastırılmış-olanların geri dönüşü' arazlar, düşler, hatalı hareketler vb. biçiminde gerçekleşir." **Psikanaliz Sözlüğü**, s.582 ve 586.
20. Sigmund Freud, "Der Mann Moses und die monotheistische Religion", **Gesammelte Werke**, c.16, 1932-1939, Londra 1952, s.144.
21. Jules Michelet (1798-1874) Sayılı Fransız tarihçilerinden; romantizm çağı tarih yazımının temsilcisi
22. Psikanalizci yorumların gözde konusu haline gelmiş olan Rousseau'nun **İtiraflar**'ı
23. Karl Marx, **Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i**, çev.. Sevim Belli, Sol yayınları, Ankara 1976, s.13-14.
24. **Age.**, F.Engels: "Üçüncü Baskıya Önsöz", s.11-12.

KAYNAK:

Ideologie—Literatur-Kritik, Literatur und Gesellschaft, Akademie-Verlag, Berlin 1977.

dışlanmanın kazandırdığı
("kral oidipus" tragedyası ve oidipus mitos'u)*

jean bollack
fransızcadan çeviren: alayça tokgöz

Sfenks her şeyden önce bir canavardır, hem de sıradan olmayan bir canavar. Tarihçiler onun düşsel varlığını, yabanıl hayvan organların birbirine eklenmesiyle biçimlenmiş olan ve Doğu'dan gelme süslemeler taşıyan vücudu ve bilmecesi diye ikiye ayırırlar. Ürküntü verici öğeler olan, tarih içinde belirlenmiş o motifler anlamlarını işte o bütünlük içinde alırlar.

Bilmecenin, daha işler gelişmeye başlamadan once de, bir anlamı vardır. İnsanlar öldürülmektedir. Laios (Thebai kenti kralı ve Oıdipus'un babası. —Çn.) ortalarda yoktur. Kentten ayrılışı da bir gizem perdesiyle örtülüdür. Kokuşmuş bir yaşama dalmış Thebaililerin, olayların gelişimine egemen olmaktan aciz bulundukları belli olmuştur. Denizkızları orneğinde olduğu gibi, şarkılarıyla yoldan çıkarıp mahveden Şarkıcı Kadın ımgesi bunu temsil eder. Bilmece Thebaililerin güçsüzlüğünü dile getirir; Oidipus'un güçlülüğü ise, bilmeceyi yanıtlamasında dile gelir: Sınırlı bir alanın içine donemler sığdırma, yaşamı bir tertipleniş ilkesine bağlı kılma gücüdür bu.

Ne var ki onun, ağzını açmayan, kılını kıpırdatmayan müneccime karşıt olarak ortaya koyduğu bu bilgililik ("Oıdıpus" bilgeliği), bir mensup oluştan ve bir

* İzleyen sayfalar Tiyatro Koleji gösterileri çerçevesinde 15 Haziran 1987'de Petit Odéon'da verilen bir konferansın metnidir. Konferanstan sonra, trajedinin Jean ve Mayotte Bollack tarafından yapılmış yeni çevirisinden (Paris, Editions de Minuit, 1985) Sarah Vajda'nın sahneye koyduğu parçalar oynanmıştır. Bu çeviri ve konferansta belirtilen düşunceler, hem metnin yeniden incelenmesine hem de, İlkçağ'dan bu yana oyunun değişik anlaşılma biçimlerinin tarihini anlatan açıklayıcı bir esere (Lille, üniversite yayınları, basılıyor) dayanır [1]

varoluş nedeninden kaynaklanmaktadır. Oidipus bu bilgiye sahipse, o Thebailidir, Thebai **demek o demektir**, onsuz yıkılıp giden kent onun yokluğunu hissetmektedir de ondan. Kurtarıcı olarak gelen yabancı (böylece ele alınan, işte bir "tema" daha), kentle bütünleşmiş, kentın en yerlisi, herkesten daha çok kentin içinden bir kimsedir, kalıtımsal bakımdan en meşru ve yine kalıtımsal bakımdan en gayrımeşru biridir. Sürekliliğin ve oluşum sürecindeki şiddetin koruyucu surunun doğasının irdelenmesini sonuna dek vardırarak, dıyalektik son derece gerginleşmiştir.

Kentın, çevresinde kendini yeniden bulduğu insan, bir yabancı olarak, bilinmeyen biri olarak dışarıdan gelmektedir. Oysa bu yabancı, kentin içini kendinde somutlaştırır, o (oyunda) ne söylerse söylesin, açıklaması ne olursa olsun, herkesten daha çok Thebailıdir.

Bu yabancı, yerli olanın —dışarıdan gerçekleştirilen, yıkıma, tam bir ayrışıma uğramak üzere başarıya ulaştırılan— bütünleşmişliğini temsil eder. Bu kişi, kentin esenliği için, "dışarıdan gelme" biri olarak, ınsanların da, kendısinin de kendini saydığı gibı kentten biri gibi olmaksızın, ya da yabancı sayılmayan biri olarak, yönetime geçer; mutlak başarı yolunda —aynı yoldan gelip geçen, ama kendısinin bilmediği güçler sayesinde—, inanç duyulmayan başarının "yuva"sına kadar, evlenmeyle, çoluk çocuğa karışmayla (soy vermenın surekliliği içinde) sağlanan ılk bütünleşmenin çatırdayacağı noktaya kadar yol alır. O buraya bunun için, ayrılmak üzere birleşmek, gerçekleştirdiği şeyde ornek bir yıkımı ortaya koymak için gelmiştir ve sonunda, toplumla bütunleşme ve toplumdan dışlanma sıradan kategorilerinin sınırlarını taşan bir aşkınlık uzayına geçer, yurdundan uzakta yaşamayı ve dışarda kalmayı, normlar dışında bir yaşamı, yaşam dışında bır yaşamı bır paye (bir ayrıcalık) olarak ister; sanıldığı gıbı, bir cezalandırma değildır burada söz konusu olan. "Hakikat"in araştırılmasının ve ortaya konulmasının son bulmasını ızleyen uzun bitiriş bölumü, kendıne özgü mantığı ve terımleriyle **Exodus** (yollara düşüş), bir "bitiriş sözü" ya da bir ekleme olmaktan fazla bir şeydır. Oyunun o son bölümü, dışarıda kalmanın eylemleştirilmesi olarak, aşkınlığın sahnelenmesi olarak anlaşılmalıdır, bunlarla olaylara dönüş yükseltilir: Edımler katışıksız mekânda, anlamlılığın gününü, günlerini bir boydan bir boya geçerek yankılanırlar. Gösteri başka tragedyalarda olduğu gibi kahramanın ölumüyle son bulmaz; anlamını bir ustalığın kazanılmasından, insanlarla sıkı bağlar ıçıne gırmelerle güçlenmiş bir dışarıda kalma tavrından alan bır ömrün sergilenmesiyle, dramın sınırları ötesinde bir bilgi alanıyla, dramın anlamının doldurduğu kendıne özgü bir dramla son bulur.

Kent yönetimi başka bırıne, oyundaki olaylar sırasında (hatta) kuşku duyulan bir rakip bile olmayan Kreon'a geçmiştir. O, yalnızca, avucuna süreklılik yetkisi ve kentin o dönemdekı egemenlığı düşmüş bır başkasıdır. O, Kıthaıron yöresindeki yasa dışı kımseler ve paryalar karşısında bır normdur yalnızca. Oıdipus, kendini sakatlamasının (kı bu, derınden bir değişme olmuştur onun için) yol açtığı dönüşümü, zaman dışında, her şeyi bir bir anımsayarak yaşar.

Kalıtçısı bulunduğu ailesel yazgı onu hem ilgilendirir, hem de ilgilendirmez. Bu yazgı hem onundur, hem de onun değil. Bu yazgının basit yürütücüsü olarak onun yaptığı, soy vermeyi bozmak ve kaldırmak, iki yanlı ölümlerle, yani gerek babasının, gerekse —doğumlarıyla çağları karman çorman etmiş ve kuşakları birbirine karıştırmış olan— çocukların ölümleriyle, türemeyi yatağına yeniden oturtmak, sonra da yaşanan olaylar üzerinde düşünmeye tek başına dönmek olmuştur.

Tanrılardan biri, uğraşında ona kılavuzluk etmesi için başvurusunu başından savmıştır. Oidipus, atadan kalma uğursuzluğun, oc alma zincirlemesi için gelip bulduğu kurban değildir; kendisi oc alınacak kimse olmayacak, kendisinin oc alacağı kişi de olmayacaktır, kendisinden türemiş olanlar bol sayıda kendisidir ve yaşamlarını sürdüremeyeceklerdir Kendisinden önce olanların da, kendi eliyle olsun ya da olmasın, olmeleri gerekiyordu, Üç Yol'daki baba katilliğinde, ya da sarayda, babasının yatağı onunde gerçekleştiğini gorduğu intiharda, Oidipus, kuşaklar arasındadır, aradadır, bir kuşaktandır, oburundendir, hiçbirindendir. Oğuldur, babadır; hem de bunların hiçbiri değildir, soy dışıdır. Evlat olarak, evlat veren biri olarak, her seferinde, yok eden çelişkiye karışır gider. Tragedya, trajik bir figürün —aile - ailesizlik— sahnede vurgulanmasını sonuna kadar götürür: Oidipus'un şahsından alınyazısı düşüncesini çıkarır, onu kullanır ve onu temel içeriği haline getirir; tragedya, kendini tiyatro ve bakış diye ikiye ayırarak, özel bir yazgının gerçekleşmesine, diğer Atina tragedya yapıtlarının hemen tümünde de anlamı pek açık olmayan, sahne sanatının, tragedyayı oluşturan çatışmaların konumlandırılmasının püf taraflarıyla ilgili bir soru işareti katar. Örneğin, içe donuk düşünme oğelerinden birinin, hem sahnedeki soz uzayında somutlaşarak, hem de oradan kayarak, duşunme alanı dışında yansıtılması gibi.

Nitekim Oidipus düşmez veya sadece düşmez de duştüğunu gorur; ve sonunda sanki bu düşüş kendisinin değilmiş gibi düşüşüne tutunarak, ama düşüşün gerçek olduğu iyice açık olsun diye kendi kendini düşürür. Aslında bu düşuş öylesine kendinindir ki, onu daha iyi yakalayabilmek, kaçırmamak ve kendine ait olmasını sağlamak için kendinden kopmuş gibi görunur. Oyun kahramanının ayak diretmesi ve sabit fikirlerinin belirlenişi, aşırı ve açıklaması olmayan mutsuzluğunun ruhsal nedenini ayakta tutmak için kullanılır. Daha ilk dizede direnci kırılan bir ikinci istek, sanki işleyen ve oyuna durmaksızın girip çıkan bir makine gibi sahnelenir. Çünkü oyun, ozneye dayatılan zorunluluk kuralına uygun olarak ilerlemelidir.

Son bolüme kadar oyunu oluşturan çozümlemelerin geçmişe donukluğünün ve bulguların kesik kesik olmasının asıl nedeni, bu ikiye bolunmedir. Oyundaki kişi kendinden kopmuştur. Trajik hatta patetik girişten itibaren, oyunun daha ilk bölümünde yakaranlar kalabalığını kovarak yaylar kırılmıştır; o, Thebaililerle ve koroyla birlikte kendi kendinin, yani gücunun arayışı içindedir. Muzaffer bir dönemde Dorduncü Stasimon'un parlak görünümü olarak bıraktığı iktidarının arayışıdır bu. O dönemde kötülukler bitsin istemiştir ama, sonun habercisi gibi gelen vebayla birlikte görür ki, artık gücü yoktur. Oidipus artık Buyuk Oidipus'un içinde değildir. Gorkem ve duşuş arasına giren uzaklıktır bu ve koro onu, geçmişteki şiddetin sanki uğursuz sonucuymuş gibi, açılan uçurumun önünde kendine özgü göndermeleriyle yorumlar. Sınırsız bir yayılmanın getirdiği aşırılıklardan sonra geri donmüştür, ancak kendisine karşı gelindiğini bilmez; oysa bir başka kurtarıcının varlığı buna tanıktır. Ama ne var ki gorkem, aldatıcı gibi görünmesine rağmen, sırf gorunuşten ibaret değildir. Oidipus'un yazgısında felaketi o besleyip, büyütmüş, kotulük tamamlansın, olgunluğa erişsin diye doruk noktasına getirmiştir. Bu, trajik bilgelığın ozdeyişlerini kullanarak bir oluşumu açıklayan koro şarkılarının alışılmış yansıması değildir; çunkü sonuç onceden kestirilebilir. Olaylar arasındaki ilişkiler, düşüşün daha önce gorkemi kapsadığını varsayan bir sisteme göre sunulur. Kahramanın varlığı, başlangıçta yoklukla beslenen bir kopukluğun zorunlu kıldığı ritmle vurgulanır. Doğar doğmaz ayrı düşmüş, başkalarının başka bir yerde, işte bu başkası olsun diye büyüttüğü

Oidipus, sonunda yağma edeceği ortak mirası elde etme gücünü bu bozukluktan alacaktır. Önce ayrılık vardır, başarı yinelenen bir biçimde oradan beslenir. Bu hıçlık onu göklere çıkarmış, yüceliğin eşsiz örneği yapmıştır. Dolayısıyla cahillik ve bilgi, zafer ve düşüş arasındaki uzaklık yanılsaması ortaya çıkar. Biri diğerini öylesine besler ve büyütür, ta ki bu büyüklük içinde yokoluşu en mükemmel olsun! Oidipus'u kaderin oyuncağı yapan bu ön-belirlenim —"lanetli doğmuş"[2] formülünün de asıl anlamı budur—, onu somut olarak iyilik ile kötülük arasında mekik dokuma içinde tutar, onu "yazgının oğlu" yapar, onu "küçük ve büyük"[3], dışlanmış ve kral, kendisi ve bir başkası, beklentinin hep önünde, olanaklının ötesinde, dolayısıyla "zevale mahkûm" olarak tanımlar.

Geçmişe dönüş, olaylara sürekli sahip çıkma, dış görünümüyle bir özgürlüğe götürür. Bu özgürlük, ne açıklamaya ne de trajik bir anlatıma izin vermez. Ortaya çıkan şey, dramda ve çözümleyici aynada oyun tekrarlanmadan önce, sahnelenmiş ve oynanmış olan trajedidir; güçsüzlüğünün farkına varan Oidipus, sonunda başarının da başarısızlığın da efendisi olduğunu keşfeder.

Bu keşfe giden yoldaki gelişmeleri ayıran oyunun iki bölümü, tamamen farklı tempodadır. Genel mekândan özel mekâna, şehirden saray odasına, toplantılar ve tartışmalardan yatak başındaki samimi itiraflara geçilir. Aynı zamanda yenilgiden kurtuluşa geçiş de gerçekleşir: kurtuluş, başarısızlığı aydınlatır ve aşar. Birinci bölümde Kreon'la geçen tartışma yatışıncaya kadar —çünkü halk meydanında egemen olan kendisi olmasına ve tüm olanaklarla çevrilmiş olmayı istemesine rağmen— anlayamadığı bir terslik vardır. Oidipus bu donukluğa karşı savaşır. Gerçek ona bütün derinliğiyle karşı koyar. Kral öcünü alamadan olmüştür. Ülke hastadır, katil bulunamamaktadır. Her şey onu suçlar, hem de bir kâhinden daha acımasızca ve apaçık sözcüklerle. Oysa, görevi icabı davrandığı ve Thebai kralı olarak kaldığı sürece bu sözcükler onun için anlaşılmaz olacaktır. Halka yönelik söylevlerin şiddeti karşısında çırpınıp durur, onu ezen engele çarpar. Onu kendine geri döndüren özel dünyası, olanların nedenlerini de araştırmaya yöneltir, kişiliğine ve kimliğine ilgi duyar: kurduğu planları ve öğrenme isteğini izleyerek, geçmişi araştırarak ve kendini bulmaya çalışarak İocaste'ı dinler; nitekim başkalarını da dinleyecektir.

Thebailerin yakardıkları, onun ise emirlerini uygulamaya çalıştığı kurtarıcı Apollon, onu suça yönelten tanrıdır; zafere ve suça, suç için zafere. Yani "sonuçta her şey apaçıktır".[4]

Dışarıda, saray işlerinde başarısız olan Oidipus, içeride, aile ortamında olanların nedenlerini keşfeder. İşlediği suçlar, sıradan karşı gelmelere benzemez; mısırlemelerle geçecek bir geleceğe de dönük değillerdir; geçmişi gömmek ve soyuna yasaklı olan çoğalmayı durdurmaktan başka işlevleri yoktur. Tanrının babaya verdiği cevap, oğlunun yaptıklarıyla tastamam yerine oturmuştur Oyunun başında kente göz açtırmayan belâ, Oidipus'un gelişi anında kenti bunaltan belânın karşıtıdır. İki kopukluk, bir kabına sığamama dönemini işaretlemektedir; patlak veren şey, belli bir çoğalma ortamında, aşırı üremenin yoğunlaşmasıdır. Gens'in dışa kapalı ve kendi kendine yeten tarihi, Oidipus'un yaşamında yeniden ortaya çıkar; onu kendi sonuna ve gerçekliğine götürür. Oidipus bu tarihi, kendininki gibi algıladığı zaman, onu kendi tarihi yapabileceğini de anlar, çünkü aslında ona ait değildir. Onun doğmaması gerekirdi. Doğumu onu baba katili ve anasının kocası durumuna getirmiştir.

Tanrılar tarafından yüceltilen bir düğünden, Kadmos ve Harmonia'nın evliliğinden doğan Labdakos oğulları ailesi, ötekiler gibi bir aile değildir. En kusursuz

müzik akorlarına göre yerleştirilmiş taşlarıyla korunan yedi kapılı kent surları gibi, dışarıdan korunmuştur. Trajedi, trajik temasının özelliğiyle, bildiğimiz tüm trajedilerden ayrılır. Kötülük, ittifaklarla, anlaşmalarla ya da savaşlarla dışarıdan gelmemiş, doyuma ulaşmak yüzünden içeride oluşmuştur. Gelenek Thebai'de farklıdır.

* * *

Yunanistan'da Thebai dönemine özgü destanlar olmuştur (Oedipodie, Thébaide, Epigones). Bize göre, kuşaktan kuşağa aktarılan seçmelerde, Thebai tarihi bir trajedi konusudur. Ancak bu eserleri, Atreus oğulları için yapıldığı gibi, epik gelenekle karşılaştıramayız ya da karşılaştırmamalıyız. Thebai, Yunanistan'ın ortak serüveni olan Troya savaşına, önemli işler görecek kahramanlar göndermedi; Thebai, Odysseia'nın yol haritasında da yer almaz; yani orası ne gidilen ne dönülen bir yerdir. O kendi kendine yeten, özerkliği olan başka bir dünyadır ve dünyanın geri kalanına da bedeldir.

Efsaneler de, kahramanlık gösterileri de eşdeğer değildir; çünkü motifleri bir araya getirirler. Ama bu motifler eş anlamlı olmadığı gibi hepsinin anlamı da yoktur. Çocuk Oidipus'un doğaya bırakılması, bu motifin kullanımını gerektiren durumdan ötürüdür. Homeros'un kısa hikayesinde Oidipus, annesi Epikast'la evlendiğinde babasını öldürür. Thebaililer (ya da insanlar) cinayeti öğrendiklerinde kadın, kadınların intiharını seçerek kendini asar. Oidipus acı içinde hükümdarlığı sürdürür ve savaş alanında kahraman olarak öldürülür. Homeros'un, bu sonu ona seçtirdiği söylenebilir. Sanki hikayenin sonu özgürmüş ve yazar özel bir çeşitleme yapmak için tüm özgürlüğe sahipmiş gibidir. Artık ne Sfenks vardır, yani oyundan çıkarılıvermiştir; ne de, işkenceci bir krallıkta olağan olan sakatlık, ya da sürgün.

Yunan efsaneleri, tekrar tekrar düzenlenmiş mitoloji bütünü içinde farklı kümeler oluştururlar. Her birinin kendine özgü ve derinlikli bir yapısı vardır. Tanıdığımız en eski metinlerin öncülleridir. Kuşkusuz bu metinlerin yazarları için olduğu gibi bizler için bile, hem sözlü hem yazılı gelenek içinde yalnızca edebi varlıklarından söz edilebilir. Çünkü yapıları eskidir ve değerini yitirmiştir; ünlü ve saygın bir referans olarak şiirsel güncelleştirilmeleri yapıldığında, eserin konusunu yorumlamaktan ve yeniden yorumlamaktan doğan önemli değişiklikler gerekebilir; dolayısıyla bu farklılıklar gözönüne alınarak okunmalıdır.

Ana veya baba katilliğinin, efsanenin genel yapısında özel bir anlamı vardır, tıpkı zinanınki gibi. Bu anlamı, karmaşık bir yasaklar sistemi içinde özel türden ve önceden varolan bir yasakla ilişkilidir. Yorum malzemesi olan şey, anlatmaya değgin olduğu kadar düşündürmeye de değgin bir geleneği olan efsanenin okunmasıdır. Bir dil bir diğerinin içine kayıp gider. Bir efsaneye, Freud ve Nietzsche'nin yöntemiyle daima geçmişte kalan ve ilkel bir gerçekliğe yapıldığı gibi öyle elini kolunu sallayarak kolayca girilemez.

Eski metograflar gibi modern olanlar da efsaneyi trajedi içinde öğrendiler. Evet aslında efsane oradadır, ama trajedi değildir. Trajedinin, onu daima yasalara karşı gelme yasasına uygun, sınırsıza açık ve saldırgana karşı yönelme diye tarif etmesine karşı, bizzat trajik olan trajedi değildir. Trajik, destanın içindedir. Laios bedelini ödemiş, baba katili yapacağını yapmıştır; Oidipus, kendisine dayatılmış bir eylem ve mirastan arta kalandır; yani bir uygulayıcıdır. Odysseia'daki Agamemnon, sarhoş fatihlerin taşkınlıklarına karşı ülkede beliren düzensiz-

lığın şiddetine tanrılar tarafından teslim edilir. Bunu öder ve yeniden başlanır; çünkü soy sürüp gitmektedir; tarih, babasından arta kalan Orestes ile devam eder. Oysa Oidipus'ta hiç bir şeyin sürekliliği yoktur. Çözumleme, hayatta kalma isteğinin ilkelerine kadar varır; bu istek geriye döner, ama kendine karşı. Hiçlik, aynı hıçlık değildir; yokoluşun gri renklerine bürünmüştür.

Trajediyi trajedi yapan şey, efsaneye özgü "veriler"i sorgulamasıdır. Ardından da, dramatik kurgunun ortaya çıktığı söz dünyasının şekillenmesini yönlendiren işleyiş, yani yerleştirme gelir zorunlu olarak. Tarih zembereği, acımasız bir savaşın kadrosunu çıkarmak için sonuna dek gerilmiştir; uç nokta artık efsanevi bile değildir; şiddet dillere düşmüştür; dil hem güç verir, hem de kışkırtır; her durumda, hedeflediği uç noktanın gerisinde kalmamak için, her şeyi aşmak, mümkün olmayandaki kesinliklere ulaşmak ve parçalanmanın anlamını yitirmediğinden emin olmak için gerilir. Replik verilmeden önce sözler birbirini geçmeye çalışır; bunu, **motu proprio**, yani kendi öz hareketleri ile sona ulaşmaları izler.

Bu son, zaten yitirilmiş olan şeyden daha fazla yitirilmesin diye, olumsuzluğun donup kaldığı bir aşamadır işte.

NOTLAR:

1. Genel yorum içinde metnin devamı "ne damné" başlıklıdır, Théatre/public (no. Oidipus ve Trajedi Üzerine), 70-71, 1986, "İnsanın Oğlu", L'ecrit du temps, (no. Oidipus üzerine), 14, 1986 ve "Oidipus'un Kaderi", Metis (no. Antik Trajedi Üzerine), 19
2. 1181. mısra
3. 1080-1083. mısralar.
4. 1182. mısra.

sanat ve psikanaliz

lev. s. vygotski
almancadan çeviren: orhan gülkaya

Daha önce detaylı bir şekilde incelediğimiz sanat teorileri yeterli açıklıkta göstermiştir ki, kendimizi bilinçte meydana gelen süreçlerle sınırladığımız sürece sanat psikolojisinin en temel sorunlarına yanıt bulmakta güçlük çekmekteyiz. Ne yazarda ne de okurda sanatla ilintili olayların özünün nerede yattığını öğrenebiliriz. Ve kolaylıkla farkedilebileceği gibi sanatın en önemli yanı, onun hem üretim hem de benimsenme süreçlerinin kavranılamaz ve açıklanamazmış gibi olmasında, sanatın kendisinin onunla uğraşanın bilincinde saklı imiş görünmesinde yatmaktadır.

Niçin şu ya da bu eserin hoşumuza gittiğini tam olarak asla söylemeyiz. Bu durumun başlıca ve en önemli yanlarını kelimelerle hemen hemen kimse ifade edemez ve Platon'un İon'[1] daki dialogda vurguladığı gibi, eserlerini ne tarzda yarattıklarını bizzat en az şairler bilirler. Sanatın etkisiyle ilgili en yakın nedenlerin bilinçdışında saklı bulunduğunu ve bu alana nüfuz ettikten sonra sanatın sorunlarını gerçekten yakalayabileceğimizi görmek için özel psikolojik öngörülere gerek yok. Sanatta bilinçdışının analizi, aslında bu kavramın psikolojiye girişiyle birlikte olmuştur. Psikologlar kelime anlamında yola çıkarak bilinçdışının bilincimizin dışında bir şey olduğu, yani bizden saklı, bizim tanımadığımız ve bu nedenle bilinemez bir şey olduğu düşüncesine yatkındırlar. Bilinçdışını tanıdığımız an onun bilinçdışı olması sona erer ve yeniden ruhsallığın (Psyche) bilinen gerçekleriyle karşı karşıya geliriz.

Daha önceki bölümde bu bakış açısının yanlış olduğunu ve pratiğin bu argümanı kesinlikle mahkum ettiğini belirtmiştik; çünkü pratik göstermiştir ki, bilim sadece doğrudan verileni ve bilineni değil ayrıca pekçok fenomen ve olayı dolaylı olarak izler, analizler,yeniden inşa etme, incelenen nesneden sadece köklü şekilde ayrılmakla kalmayan, fakat yanlışlığı herkesçe bilinen ve zaten doğru olmayan maddelerin yardımıyla etüd eder.

Bunun gibi bilinçdışı da bilinçdışı olarak değil, fakat dolaylı olarak, yani onun ruhsallığımızda bıraktığı izlerin analiziyle psikologların inceleme nesnesi olmaktadır. Gerçi bilinçdışı bilinçten aşılmaz duvarlarla ayrılmamıştır. Bilinçdışında başlayan süreçler bilinçte devam etmekte ve tersi şekilde çoğu bilinçli davranışımız bilinçaltı bölgeye nüfuz etmektedir. Bilincimizin her iki alanı arasında surekli, bir anlık olmayan, canlı ve dinamik bir ilişki sözkonusudur. Bilinçdışı eylemlerimizi etkilemekte ve kendisini davranışlarımızda göstermekte, ve bu izler ve fenomen biçimlerinin aracılığıyla da bilinçdışı ile bilinçdışını yönlendiren yasaları anlamayı öğrenmekteyiz.

Bu yaklaşımda yazar ve okurların ruhsallıklarını yorumlayan eski yöntemler hemen geçersiz hale gelirler ve sadece tahlil edildiklerinde bilinçdışı süreçler hakkında bilgi edinmemizi sağlayan nesnel ve güvenilir olaylar temel alınırlar. Şüphesiz bilinçdışının kendini en belirgin şekilde gösterdiği nesnel olaylar bizzat sanat eserleridir. Bunlar bu nedenle bilinçdışının analizi için hareket noktası olmaktadırlar.

Sanatçının ve okurun şu ya da bu eser için yaptığı her bilinçli ve akılcı yoruma daha sonraki rasyonalizasyon olarak, yani bir kendini aldatma, kendi aklını haklı çıkarma, post factum düşünülmüş bir açıklama olarak bakılmalıdır.

Okurun sanat eserine surekli taşıdığı kaba duygunun tarihi anlamında tüm yorum ve eleştiri tarihi, biçim olarak her seferinde değişen rasyonalizasyonun tarihinden başka bir şey değildir. Sanat eseri anlayışının devirden devire niçin değiştiğini açıklayabilen sanat teorileri, aslında sanat psikolojisini sanat psikolojisi olarak işin içine çok az kattılar, çünkü sanat olaylarının rasyonalizasyonunun niçin değiştiğini açıklamayı başarmışlardı. Ne ki bizzat bu olayların nasıl değiştiğini açığa çıkarmakta bu teoriler yetersiz kaldılar.

Rank ve Sachs çok haklı olarak "dikkat sadece bilinçteki süreçlere çevrilirse" estetiğin ana sorunlarının "çözülemeyeceğini" söylerler. "...Fakat sanattan hazzı en çok, eğer bu eser bizi sonunda en derin ıstırap ve acımanın gözyaşlarına boğmak için heyecandan nefesimizi kesiyorsa, korkudan tüylerimizi diken diken ediyorsa alıyoruz. Tüm bunlar hayatta kaçtığımız ve sanatta özel olarak aradığımız duygulardır. Bu duygulanımın (Affekt) etkileri belirgindir, eğer sanat eserinden yola çıkarsanız bu etkiler bilinç tarafından aynı şekilde algılanmasına rağmen bilinenlerden tamamen başka türdedirler ve **duygulanım etkisindeki üzüntülü olandan haz verici olana doğru bu estetik değişim** işte bu nedenle bizim bilinçdışı ruh yaşamına ait bilgiyi çıkarmayı bekleyebileceğimiz bir sorundur."[2]

Psikanaliz, bilinçdışı ve onun fenomen biçimlerini inceleme nesnesi olarak seçmiş olan bir psikolojik öğreti sistemidir. Psikanalizin yöntemlerini sanatın sorunlarını yorumlamada kullanmanın psikanaliz için özellikle tahrik edici olduğu kolayca anlaşılır. Psikanaliz şimdiye kadar bilinçdışının kendini gösterdiği iki ana olayla ilgilendi: Rüya ve nevroz. Psikanaliz her iki biçimi de bilinçdışı ile bilinç arasındaki bir uzlaşma ya da bir çelişki olarak kavradı ve yorumladı. Sanatı da bilinçdışının bu iki ana fenomen biçimleri ışığında incelenmeyi denemesi çok doğaldı. Psikanalizciler böylece sanatın rüya ile nevroz arasında orta bir yerde durduğunu, sanatın temelinde **"rüya için çoktan olgunlaşmış, fakat henüz patojen olmamış"**[3] bir çelişkinin yattığını iddia etmeye başladılar. Keza bilinçdışı bu iki biçimde olduğu gibi sanatta da kendini gösteriyordu, yalnız tamamen aynı türde olmasına rağmen biraz başka bir tarzda: "O halde sanatçılar psikolojik açıdan rüya görenlerle nörotikler arasında bir yerde duruyorlar; sanatçılardaki psikolojik süreçler öz olarak aynı, sadece derece olarak farklıdır."[4] Bu teorinin şairin yaratması ile okurun algılanmasını nasıl izah ettiği izlenirse, sanatın psikanalitik kavranışıyla ilgili kolaylıkla bir fikir edinilir. Freud, bilinçdışı ile gerçeklik değişiminin sanata rüya ve nevrozdan daha yakın duran iki fenomen biçimine dikkat çeker ve gündüz gözüyle kurulan hayal olarak adlandırır. "Çocuğun bu dünyayı ciddiye almadığını ileri sürmek" der Freud "haksızlık

olurdu; aksine oyununu çok ciddiye alır, ona büyük bir duygusal davranış gösterir. Oyunun karşıtı ciddiyet değil, gerçekliktir. Çocuk çok muhtemel kendi oyun dünyasını tüm duygusal davranışlarının ağır basmasına rağmen gerçeklikten ayırır ve imajine nesnelerini ve ilişkilerini gerçek dünyanın elle tutulur ve gözle görülür şeylerine isteyerek dayandırır... Şair oyun oynayan çocuk gibi aynı şeyleri yapar; çok ciddiye aldığı, yani yüklü duygusal davranışlar ile techiz ettiği bir imgelem dünyayı gerçeklikten kesin olarak ayırır."[5] Çocuk oyun oynamayı bıraksa bile, oyundan daha önce edindiği hazdan vazgeçemez. Çocuk böyle bir haz için gerçeklikte hiç bir kaynak bulamaz, böylece gündüz gözüyle kurulan hayalleri ya da imgelemleri oyunun yerine ikame etmeye başlar. Çoğu insan sık sık erotik ya da hoşlandığı diğer dürtülerinin gerçekleştiği hayalini kurarak, gündüz gözüyle hayal kurmanın ya da imgelemlerin müptelası olur. "**Oynamak** yerine şimdi **hayal kuruyor.** Kendine İspanya'da şatolar kurup, gündüz gözüyle hayal kurma olarak adlandırılan şeyi yaratıyor."[6] Hayal kurmanın oyundan ayrılan ve sanata yakınlaşan iki önemli yönü vardır. Bu iki yön şudur: Birincisi, imgelemde herşeye rağmen haz veren nahoş olaylar da asli unsur olarak ortaya çıkarlar. Bu durum sanattaki duyguların başkalaşımını hatırlatmaktadır. Rank şöyle diyor: "Ara sıra gerçek hayatta oldukça nahoş olabilecek, fakat gündüz gözüyle hayal kuran kişinin aynı beğeniyle ıcra ettiği ve tekrarladığı durumlar da olur. İmgelemin en sık rastlanan tipi, kişinin kendi ölümüdür, fakat başka sıkıntı ve felaketler de vardır· Fukaralaşma, hastalık, hapse atılma ve utanç sık sık görülürler; keza şerefsiz bir suçu işlemenin ve bunun açığa çıkmış olmasının tahayyül edilmesinin de daha aşağı kalır tarafı yoktur".[7]

Öte yandan Freud çocuk oyununun analizinde, çocuğun oyunlara sık sık nahoş olayları yerleştirdiğini, mesela ona acı veren doktoru oynadığını gösterdi; çocuk gerçek hayatta ona sadece gözyaşı ve acı getirmiş olan davranışların aynısını oyunda da tekrarlar.[8]

Fakat hülyaya daldığımızda benzer fenomenlere çocuk oyunundakiyle mukayese edilemeyecek kadar şiddetli ve keskin biçimlerde de rastlarız.

Oyundaki diğer bir önemli farklılığı Freud, çocuğun kendi oyununudan asla utanmamasında[9] ve oyununu yetişkinlerden saklamamasında görür. "Fakat yetişkin insan imgeleminden utanır ve onu başkalarından saklar, imgelemini kendisinin en özel mahremiyeti olarak saklar, kaide olarak imgelemini açıklamaktansa cürümünü itiraf etmeyi tercih eder. Böylesi imgelemler kuran yegane kişinin kendisi olduğunu zannetmesi ve tamamen benzer yaratışların başkaları arasında genel yaygınlık bulmuş olduğundan habersiz olması da mümkündür."[10]

Nihayet bu imgelemlerde sanat anlayışı için üçüncü ve en önemli şey, imgelemin kaynaklandığı kaynağın kendisidir. "Mutlu olanın asla hayal kurmadığı söylenebilir, sadece tatmin olmayan (hayal kurar- çn). Tatmin edilmemiş arzular imgelemlerin dürtüsüdür ve tek tek her imgelem bir arzunun yerine getirilmesi, tatmin etmeyen gerçek hayatın kendisinde bir düzeltmedir."[11] Bu nedenle Freud, şiirin temelinde tıpkı rüya ve imgelemde olduğu gibi tatmın edilmemiş ve hatta "utandığımız ve bizzat kendimizden dahi saklamak zorunda olduğumuz, bu nedenle baskı altına alınmış, bilinçdışına itilmiş"[12] arzuların yattığına inanır.

Sanatın etki mekanizması bu bağlamda imgelemin etki mekanizmasını oldukça hatırlatır. Freud'da okunduğu gibi, imgelem için genel olarak şu geçerlidir: "Güçlü güncel bir olay yazarda eski, çoğu kez çocukluk dönemine ait bir olayı hatırlatır, şimdi bu olaydan kaynaklanan arzu şiirde kendini gerçekleştirir; ... Şiir tıpkı gündüz gözüyle hayal kurmada olduğu gibi eski çocukluk dönemine ait oyunun devamı ve yedeğidir."[13] O halde sanat eseri bizzat şair için gerçek yaşamda gerçekleşmemiş olan tatmin edilmemiş ve dindirilmemiş arzuların tatmin edilmesi için mükemmel bir araçtır. Bunun nasıl olduğu psikanalizin geliştirdiği duygulanım teorisi ile kavranabilir. Bu teori, oldukça büyük ölçekte

duygulanımın, zorunlu olarak bilince ait olan bu duygulanımların, haz ya da hazsızlık etkisi kaybolmadan bilinçdışı kalabileceğini, hatta kimi durumlarda bilinçdışı kalmak zorunda olduğunu öğretir. Böylece bilince ulaşan haz ya da hazsızlık daha sonra başka duygulanımlara ya da aynı duygulanımlara ait olan tasavvurlara bitiştirilir... Her ikisi arasında sıkı bir çağrışım ilişkisinin varlığı kanıtlamak zorundadır ve bu çağrışım vasıtasıyla açılan yol, hazzın ve onunla bağlantılı enerji dağılımının yerini değiştirir.

Eğer bu teori doğruysa, o taktirde onu bizim sorunumuza da uygulamak mümkün olmalı ve yaklaşık olarak şöyle ifade edilmelidir: Sanat eseri bilinçli duygulanımların yanı sıra oldukça büyük yoğunlukta ve sık sık çelişik haz belirtisine sahip olan bilinçdışı duygulanımlarını da tahrik eder. Bu durumun oluşumuna yardımcı olan tasarımlar öyle seçilmelidirler ki, irdeleyen bilinçten daha önce olan ilişkilerin yanı sıra tipik bilinçdışı duygulanım durumlarına ait olan çağrışımlara da yeteri kadar sahip olsunlar. Bu karmaşık görevi yerine getiren yetenek bu nedenle öyle bir yapıt ortaya koyar ki, bu yapıt reprodüksiyonu esnasında dinleyiciler için yerine getirdiği işlevi, yani onların ortak bilinçdışı arzularını tatmin etme işlemi yaratılması esnasında sanatçının ruhsal yaşamı için yerine getirir.[14]

Çok sayıda bilimadamı Lombraso'nun öğretisini ve keza onun dahi ile çılgın arasında benzerlik bulunduğu şeklindeki iddiasını gülünç bulmalarına rağmen bu temel üzerinde sanatçıları nörotikler ile karşılaştıran bir şiir teorisi geliştirdiler. Bu insanlar için şair tamemen normaldir. O nörotiktir ve "psikanalizi şairane tasvirlerinde gerçekleştirir. Yabancı figürlere ruhunun aynasıymış gibi davranır. Vahşi eğilimlerini uyduruk imgelem figürler halinde başıboş bırakır."[15] Heine'ye inanmak lazım gelirse, şiir yazmak insana özgü bir hastalıktır; tartışma sadece şairin ne tür bir ruh hastası olduğu üzerinedir.

Kovacs şairi kendi ben'ini dışa doğru projeksiyon yapmaya eğilimli paranoyaklarla aynı kefeye koyar, okuyucuyu da yabancı olayları öznelleştirmeye yatkın isteriklerle kıyaslar. Rank sanatçıyı paranoyak olarak değil, isterik olarak görmeye yatkındır. Sonuçta hepsi de şairin bir geçiş ya da bir yedek mekanizma aracılığıyla kendi bilinçdışı dürtülerini eserinde serbest bıraktığında ve eski duygulanımlarını yeni tasavvurlara bağladığında hemfikirdirler. Bu nedenledir ki, Shakespeare'ın bir kahramanının dediği gibi şair başka şahıslar aracılığıyla kendi günahlarına ağlar ve Hamlet'in ünlü, Hebuka şaire mi, yoksa şair Hebuka'ya mı ağlıyor, sorusunu Rank, oyuncunun kendisi tarafından baskı altında tutulan bir yığın duygulanımını Hebuka somutuna bağladığı ve güya Hebuka'nın talihsizliği için dökülen gözyaşlarıyla aslında kendi sıkıntısına tepki gösterdiği şeklinde izah eder.[16] Gogol'un ünlü itirafını biliyoruz. Gogol kendi eksikliklerini ve kötü dürtülerini, kahramanlarını bunlarla donatarak başından savdığını ve bu şekilde onların gülünç figürleriyle kendi fenalıklarını defettiğini kabul ediyordu. Böylesi itiraflar pek çok başka sanatçılar için de geçerlidir ve Rank'ın işaret ettiği gibi kısmen de doğrudurlar: "Eğer Shakespeare bilgelerin ve kaçıkların, azizlerin ve canilerin ruhunu temeline kadar görüyorsa, o tüm bunları sadece gayri ihtiyarı olarak yapmıyordu -bu belki herkes için geçerlidir- ayrıca imgelemindeki görünürde bağımsız figürleri yaratarak kendi bilinçdışını bizzat kendisi için görünür hale getirmek gibi bizde olmayan diğer yeteneklere de sahipti."[17]

Psikanalizciler ciddi ciddi -Müller ve Freienfel'de olduğu gibi- Shakespeare ve Dostoyevski'nin eserlerinde canilerin tasvirlerini yaparak kendilerindeki benzer eğilimleri törpüledikleri ve bu nedenle cani olmadıkları iddiasını ileri sürüyorlar.[18] Burada sanat, sanatçı ve seyirciler için bir tür terapik iyileştirici, bir nevroza maruz kalmadan bilinçdışıyla olan çelişkiyi temizleyici bir araç olarak işlev görmektedir. Ne ki, psikanalizciler tüm dürtüleri tek bir nedene bağlamaya eğilimli olduklarından ve hatta Rank, Hebbel'ın "tüm insani dürtülerin bu kadar kapsamlı şekilde tek bir nedene bağlanabilmesi hayret verici"[19]

şeklindeki sözlerini kendi araştırmasının başına koyduğundan, bunlar için şiir kaçınılmaz olarak her şiirin ve onun algılanmasının temelinde yatmak durumunda olan cinsel olaylara indirgenmektedir. İşte bu cinsel dürtüler psikanalitik öğretiye göre bilinçdışının ana kaynağıdır ve rezervlerin sanatta olduğu gibi psişik enerjiye dönüşmesi aslında cinsel enerjinin yüceltilmesidir, yani cinsel enerji doğrudan cinsel hedeflerden çekip çıkarılmakta ve sanat eserlerine dönüştürülmektedir. Sanatın temelinde daima bilinçdışı ve bastırılmış, yani ahlaki, kültürel ve benzeri taleplerimizle uyuşmayan dürtü ve arzular yatmaktadır. İşte bu nedenle yasaklanmış arzular sanatsal biçimin tad kattığı sanatın yardımıyla kendilerini tatmin ederler.

Ne ki, sanatsal biçimi kavrayışı incelediğimiz teorinin zayıf yanının oluşturur. Bu soruna, yani sanatsal biçimin tespiti sorununa, psikanalizciler asla yaratıcı bir cevap veremiyorlar[20] ve giriştikleri çözüm denemeleri açıkça hareket ettikleri ilkelerin yetersizliğini gösteriyor. Utandığımız ve rüyalarda ortaya çıkan arzularda olduğu gibi, sanatta dile getirilen arzuların da sadece doğrudan tatmin edilemeyen arzular türünden olduğunu söylüyorlar. Bu nedenle sanatın daima canice, utanılacak ve ayıplı olanla iştigal ettiği anlaşılıyor. Ve baskı altına alınmış arzuların tıpkı rüyada olduğu gibi şekli tamamen bozulmuş biçimde ortaya çıkmasına benzer bir durum, bu arzuların sanat eserinde biçimle maskelenmiş olarak ortaya çıkmasında da görülür.

"**Rüya deformasyonunun** izah edilmesinden sonra" diyor Freud, "gece rüya görmenin tıpkı gündüz rüya görmede ve hepimizin çok iyi tanıdığı imgelemlerde olduğu gibi arzuların yerine getirilmesi olduğunu tanımak bilimsel çalışma için artık kolay hale geldi."[21] Aynı şekilde sanatçı da kendi bastırılmış arzularını tatmin etmek için, bu arzularına psikanaliz görüş açısına göre esas olarak iki anlama sahip olan sanatsal bir biçim geçirmek zorundadır. Birincisi; biçim, sığ ve yüzeysel, tabir caizse salt duyumsal türden olan mütevazi doyumu sağlamak ve okurları bilinçdışını hafifletecek zor ve yorucu alışverişe teşvik edeci yem olarak, baştan çıkartıcı bir ödül olarak, daha iyi bir ifadeyle bir ön haz olarak hizmet etmelidir.

Biçimin ikinci belirlemesi, yasaklanmış arzuların açığa vurulmasına izin veren ve fakat bilincin baskı altına alıcı sansürünü de aldatan sahte bir kamuflaja, bir uzlaşmaya erişmesinde yatmaktadır.

Bu görüşe göre biçim, rüya nesnelerinin deformasyonundakine benzer bir işlev görmektedir. Rank, **estetik hazzın** sanatçıda da alıcıda olduğu gibi gerçek haz kaynağını gizleyen, fakat bu haz kaynağının etkisini de güvence altına alan ve güçlendiren sadece bir ön haz olduğunu açık bir şekilde söylüyor.[22] Biçim, okuyucu ve seyirciyi tabir caizse baştan çıkartıyor ve onları aldatıyor, çünkü okuyucu ve seyirci herşeyin sadece kendileri etrafında döndüğüne inanıyorlar. Biçim tarafından aldatılan okura baskı altına alınmış dürtülerinin tadını çıkarma imkânı sunuluyor.

Psikanalizciler sanat eserinde iki haz anı ayırdediyorlar: Birincisi, ön haz, diğeri gerçek haz. Analizciler sanatsal biçimi ön hazza indirgiyorlar. Teorinin, sanatsal biçimin psikolojisini yaratıcı ve olgulara uygun tarzda ele alıp almadığına çok dikkat edilmelidir. Bizzat Freud şöyle diyor: "Şairin nasıl yarattığı, onun en mahrem sırrıdır; gerçek **Ars poetica**... her iğrenmenin üstesinden nasıl gelineceğinin tekniğinde yatmaktadır. Bu tekniğin iki aracını tahmin edebiliriz: Şair, gündüz gözüyle gördüğü egoist rüyasının karakterini modifiye ederek yumuşatır ve salt biçimsel haz, yani kendi imgelemini tasvir ederken bize sunduğu estetik hazla gözümüzü kamaştırır... Şairin bize sağladığı tüm estetik hazzın böylesi bir ön haz karakteri taşıdığı ve şiirin gerçek lezzetinin ruhumuzdaki gerilimden kurtulmanın bir sonucu olacağı kanaatindeyim."[23]

Freud da aynı yerde, ünlü sanatın lezzeti konusunda tökezler. En son çalışmalarında açıkladığı gibi içimizde pek çok nahoş olaylara neden olan, fakat buna rağmen nihai etkisinde çocukluk oyunundaki haz ilkesinin tıpatıp aynısı olan trajedi gibi bir sanat yeterlidir.[24]

Ne ki teori hazzın analizinde inanılmayacak ölçüde bir eklektisizmin içine düşer. Daha önce adını andığımız iki haz kaynağından başka pek çok yazar çok sayıda başka haz kaynağı belirtir. Nitekim Rank ve Sachs sanatçıyı bir anlık ve aniden boşu boşuna heyecanlandırmayan; bilakis onu yavaş yavaş ve yasalara uygun tarzda kabartan bir duygulanım ekonomisinden söz eder. Bu duygulanım ekonomisi Rank ve Sachs'a göre haz kaynağıdır. Diğer bir kaynak, sanat eserinin algılanması sırasında tasarruf edilen enerjinin yeniden haz sağlaması nedeniyle, düşünce ekonomisidir. Sonuç olarak, bu kişiler maddi zevkın saf biçimsel kaynağını, çocukluk hazzına indirgedikleri kafiyede, ritmde ve kelimelerle yapılan oyunda görürler. Fakat bu haz, öyle anlaşılıyor ki, yeniden çok sayıda tekil biçimlere parçalanıyor: Mesela ritm hazzının, ritmin hem çok eskiden beri işi kolaylaştırıcı bir işlev görmesinden, hem de cinsel faalıyetin ve cinsel birleşmenin en önemli biçimlerinin bizzat ritmik olmasından kaynaklandığı anlaşılıyor. "Belirli bir faaliyete ritmin sokulmasıyla bu faaliyet cinsel süreçlerle aynı hale getirilmekte, cinselleştirilmektedir."[25]

Tüm bu haz kaynakları, rengarenk ve hiçbir şeyle izah edilemeyen bir illiyetle birbirinin içerisine girmekteler ve hepsi de sanatsal biçimin anlamını ve etkisini açıklamaktan tamamen yoksundurlar. Bu biçim, gerisinde gerçek hazzın gizlendiği sadece bir çatı olarak takdim ediliyor, fakat bu hazzın etkisi son duruşmada eserin içeriğinden çok onun biçimine dayandırılıyor. " 'Hans'ın Grete'sine sahip olup olmadığı' sorusunun şiirin ana teması olduğu ve bu temanın şairlerle okuyucularını bir kez daha yormaksızın sonsuz varyasyonlara bürünerek sürekli yeni temalara taşındığı artık herkesin malumudur."[26] Tek tek sanat türleri arasındaki fark psikanaliz tarafından sonunda çocuk cinselliğinin farklı biçimlerine bağlanmaktadır. Nitekim plastik sanatlar psikanaliz tarafından cinsel teşhir dürtüsünün yüceltilmesi olarak izah edilmekte ve kavranmakta, manzara bu arzunun bastırılması ile ortaya çıkmaktadır "Fakat psikanalitik deneylerden biliyoruz ki, ressamlarda insan vücudunu tasvir etme dürtüsü ana rahmiyle ilişkinin yerine ikame edilmiştir ve bu arzunun yoğun olarak baskı altınaalınmamasıylainsan vücudunun tablosunu yapma arzusu genel olarak doğaya yönelmektedir. Nerede bir şairde doğa tasviri ile doğanın güzelliklerine olan ilgi az ise, orada daima teşhir hazzının adamakıllı şekilde bastırılmış olduğu neticesini çıkartırız. "[27]

Diğer sanat türleri ve çeşitleri de çocuk cinselliğinin diğer biçimlerine tamamen analog olarak yorumlanmaktadır. Burada tüm sanatın ortak temeli, ödipus kompleksi olarak bilinen ve "sanatın... psikolojik bazını"[28] oluşturan çocuğa ait cinsel arzu olmaktadır. "Bilhassa ödipus kompleksinin yüceltilmiş dürtü gücünden tüm zamanların şahaserleri ve halklar yaratılmıştır."[29]

Cinsel olan, sanatın temelinde yatmakta ve hem sanatçının kaderini hem de onun eserinin karakterini belirlemektedir. Bu yorumda sanatsal biçimin etkisi tamamen kavranmaz hale gelmektedir. Bu etki aslında vazgeçilebilecek ve özel bir öneme sahip olmayan bir ek olarak kalmaktadır. Haz adeta sadece bilincin kendi içinde katlanmasını ve kendi kendine karşı koymasını hazırlar: Trajediyi görür ve yaşarız, fakat aynı zamanda kendi kendimize bunun gerçekte olmadığını, sadece görünüşte olduğunu düşünürüz. Ve asıl haz kaynağı bir bilinç durumunda diğerine bu geçişte yatmaktadır. Sanatsal olmayan her hikayenin niçin aynı performansı göstermediği sorusu sorulabilir. Fakat mahkeme raporu ya da kriminal roman, boş laf ya da uzun pronografik konuşma sürekli aynı şekilde tatmin olmamış ve doyurulmamış arzuların türevidirler. Eğer Freud roman ve imgelemlerin

benzerliğinden söz ediyorsa, hiç gelişmemiş kitle zevkini tatmin eden ya da gizli kalmış ihtirasları aleni olarak gidermekten daha az estetik olan heyecanlar için malzeme sunan yazarların herkesin bildiği kötü romanlarını örnek olarak alıyorsa, bu boşuna değildir.

Şiirin niçin "motifleri kuşatma, tersyüz etme, nedenselliği zayıflatma, bir figürü bir çok parçaya ayırma, süreçleri çiftleme, malzemeleri, fakat özellikle de sembolleri yoğunlaştırma gibi maskeleri ve tasvir araçlarını en zengin biçimde kullandığı"[30] mutlak surette anlaşılmamaktadır.

Biçimin tüm bu karmaşık faaliyetinden vazgeçmek ve sözkonusu arzuyu açıkça ve daha basit bir tarzda itiraf edip, bunun tadını çıkarmak çok daha doğal ve kolay olurdu. Böyle algılanırsa, sanatın sosyal işlevi olağanüstü ölçüde azalır. Sanat bize, işlevi insanlığı fenalıklardan kurtarmak olan, fakat duygusallığımızda ona hiç bir olumlu işlevin verilmediği, sadece bir tür panzehirmiş gibi etki etmeye başlar.

Rank, "sanatçıların insanlığın kültür düşmanı dürtülerinin zaptedilmesi ve ıslah edilmesi mücadelesindeki öncüleri arasında olduklarından", onların "hazdan vazgeçmek zorunda kalmaksızın kendi öteki insanlarının zarar-ziyandan azade olmalarını mümkün kıldıklarına" değinir.[31] Rank açıkça şöyle der: "Çünkü hiç olmazsa kendi kültürümüzde sanata genel olarak fazla değer verildiği her halde söylenebilir."[32] Oyuncu salt doktor, sanat ise sırf hastalıkları gizliyor. Fakat sanatın sosyo psikolojisi için daha da önemlisi, kendini konuya bu yaklaşımda gösteren anlayışsızlıktır. Sanat eseri ve şiirin etkisi istisnasız tüm kültür tarihi boyunca hiç değişmeyen en eski içgüdülerden türemektedir; sanatın etkisi sadece bireysel bilincin dar alanıyla sınırlıdır. Tabii bu gerçek durumun ve sanatın gerçek işlevinin en basit olgularıyla tam bir çelişki içindedir. Bilinçaltına itmenin -çünkü ne ve niçin bilinçaltına itiliyor- yazar ve okuyucunun içinde yaşadığı sosyal şartlar tarafından belirlendiği uyarısını yapmak yeterlidir. Bu nedenle, sanata psikolojik açıdan bakıldığında, onun tarihsel gelişimi, sosyal işlevinin değişimi tamamen kavranmaz hale geliyor; zira bu bakış açısıyla sanatta başlangıcından günümüze kadar daima ve her zaman, en eski ve en tutucu güdüler açığa çıkıyorlar. Eğer sanat, Rank'ın oldukça isabetli bir şekilde işaret ettiği gibi, herhangi bir rüya ya da nevrozdan farklılık gösteriyorsa, bu ilk planda sanat ürünlerinin hayaller ve hastalık semptomlarının aksine sosyal oluşu nedeniyledir. Ne ki Rank, bu durumdan herhangi bir sonuç çıkaracak, sanata sosyal değeri aslında neyin verdiğini ve sosyal olanın, sanatın sosyal değeri aracılığıyla bilinçdışımız üzerinde hangi tarzda egemenlik kurduğunu gereği gibi değerlendirmekten, ya da göstermekten ve izah etmekten tamamen yoksundur. Şair, adeta oldukça uzakta bulunan insanların başından geçenleri kendi içinde duyumsayan sadece bir isteriktir; o kendi çocuksuluğunun ona çizmiş olduğu dar çerçevenin dışına çıkma yeteneğinden tamamen yoksundur. Niçin dramın tüm kişileri mutlaka sanatçının bireysel ruhsallık gücünün somutlanması oluyor?"[33] Eğer bu nevroz ve rüya için anlaşılır ise, sanat gibi bilinçdışının böylesine bir sosyal semptomu için hiç anlaşılmaz durumdadır. Bizzat psikanalizciler bile kendi öğretilerinin gösterdiği ürkütücü sonuçla hiçbir şeye başlayamıyorlar. Çıkardıkları şey, aslında tek başına sosyopsikolojik bakımdan oldukça önemli bir anlama sahiptir. Onlar sanatın özü itibariyle bilinçdışımızın sosyal biçimlere, yani toplumsal bir anlamı ve amacı olan davranış biçimlerine dönüşümü olduğunu iddia ediyorlar. Ne ki bu biçimleri sosyopsikolojik düzeyden tarif etmek ve yorumlamaktan psikanalizciler vazgeçtiler. Bunun niçin böyle olduğu oldukça anlaşılır bir durumdur: Psikanalitik teorinin sosyopsikolojik bakış açısından iki temel eksikliği vardır.

Birincisi; insan duygusallığının istisnasız tüm fenomen biçimlerini her ne pahasına olursa olsun cinsel dürtüye bağlamaktaki hevesi. Bu panseksualizm sanata uygulandığında özellikle temelsiz kalıyor. Bu belki kendi içgüdülerinin dar çerçevesine tıkılıp kalmış bir insan

için, eğer bu insan toplumun dışında gözlenirse doğrudur. Fakat oldukça karmaşık sosyal faaliyet biçimlerine katılan toplumsal insanda, bu insanın davranışını cinsel olandan daha az belirlemeyen, hatta bu davranışa egemen olan mümkün tüm diğer dürtü ve çabaların ortaya çıkmayacağı ve varolmayacağı konusunda hemfikir olunduğu nasıl ilan edilebiliyor? Toplumsal olanın artan işlevi özellikle bireysel psikolojik ölçüler yerine sosyo - psikolojik ölçülere dayandığımızda açıkça ortaya çıkar. Fakat bizzat bireysel duygulanım için psikanalizin yaptığı kabuller de oldukça zorlama kabullerdir. "Çoğu psikanalizcinin anlatımına göre bir sanatçı annesinin güzel bir tablosunu yapıyor ya da anne sevgisini şiirsel biçimde yüceltiyorsa, orada korkunç bir insest arzu, 'ödipus kompleksi' gizli olmalıdır. Eğer bir heykeltraş güzel bir oğlan çocuğunun heykelini yapıyorsa ya da bir şair çoşkulu bir delikanlılık arkadaşlığını kutluyorsa, psikanalizci hemen bunun gerisinde tehlikeli biçime bürünmüş bir eşcinselliğin kokusunu alır... Böylesi tahlilleri okurken, insan, sanki tüm manevi yaşamın sadece korkunç altinsansal arzular tarafından yönlendirildiği, bilincin tüm tasavvurlarının ve arzu kımıltılarının, korkunç güdülerin iplerini elinde tuttuğu ölü bir oyuncak bebek olduğu duygusuna kapılıyor."[34]

Gerçekten de psikanalizciler bilinçdışına olağanüstü bir işlev yükleyerek Marx'ın ifadesiyle hayvanla insan arasındaki yegane fark olan bilinci tamamen yok ediyorlar: "... insan koyundan sadece onu (insan -çn) içgüdünün yerine bilincin temsil etmesiyle, ya da içgüdünün bilinçli olmasıyla ayrılır."[35] Psikologlar şimdiye kadar bilincin işlevini aşırı ölçüde abartıp, onun her şeye muktedir olduğunu iddia ederlerken, psikanalizciler sadece demiri tersine büküyorlar, çünkü psikanalizciler bilincin işlevini sıfıra indirgiyorlar ve ona bilinçdışının elinde sadece kör bir araç olarak işlev görme yeteneğini bahşediyorlar. Fakat en basit araştırmalar dahi bilinçte de benzer süreçlerin oluşabileceğini göstermektedir. Nitekim Lasurski'nin farklı okuma parçalarının çağrışım süreci üzerindeki etkileriyle ilgili deneysel araştırmasına göre, "bir düşüncenin okunmasından hemen sonra zihinde okunan bölümün parçalara ayrılması, bu bölümün farklı kısımlarının zihinde daha önceden bulunan düşünce, kavram ve tasavvur rezerviyle kombinasyonu başlıyor."[36] Burada okunan bölümün parçalara ayrılmasındaki ve eski duygulanım rezerviyle çağrışımsal kombinasyonundakine tamamen benzer bir süreç vardır. Sanat olayındaki bilinçli saiklerin gözardı edilmesi, düşünülmüş sosyal faaliyet olarak sanatla, nörotiklerde hastalık semptomlarının ya da rüyada karmakarışık figürlerin anlamsız şekilde ortaya çıkması arasındaki sınır çizgisini tamamen belirsiz hale getiriyor.

Sözkonusu teorinin en esaslı hatası, kendini en kolay ve en basit olarak kitaptaki psikanalitik metodun pratikte uygulanması durumunda gösterir. Burada bu metodun olağanüstü fakirliği ve sosyopsikolojik açıdan mutlak çürüklüğü hemen zuhur eder. Freud, Leonardo da Vinci üzerine yaptığı çalışmasında onun tüm alınyazısını ve eserlerini ilk çocukluk yıllarındaki yaşadığı olaylardan türetmeyi dener. Freud, "sanatsal faaliyetin hangi tarzda köklü ruhsal güdülere dayandığını göstermek istediğini" söyler.[37] Çalışmasının sonunda, sadece bir psikanalitik roman yazdığı yargısını uyandırmaktan korktuğunu ve vardığı sonuçların güvenirliğini kesinlikle abartmadığını bizzat itiraf etmek zorunda olduğunu söyler. Okuyucu için güvenirlik sıfıra müncer olmaktadır, çünkü Freud başından sonuna kadar aralarında doğrudan bir ilişki kesinlikle kurulamayacak faraziye ve yorumlarla, sanattan ve hayattan kimi olguları bir araya getirmekle ilgilenmiştir. Psikanalizin cinsel sembollerden oluşmuş bir kataloga sahip oludğu, bu sembollerin -tüm zamanlar ve tüm halklar için- hep aynı kaldığı, ve insanın ödipus kompleksini ve teşhir dürtüsünü somutlamak için sadece rüya yorumcusunun tarzına göre şu ya da bu sanatçının ürünlerindeki uygun sembolleri bulmakla yetindiği izlenimi ortaya çıkıyor. Keza her insanın ödipus kompleksine zincirlenmiş olduğu ve çocukluk dönemini sürekli yeniden yaşamak için, sa-

dece bunun için en karmaşık ve en üst faaliyetlere zorlandığımız duygusu da ediniliyor. O halde en üst yaratıcılık uzak geçmişe değişmez şekilde bağlanmıştır. İnsan neredeyse ilk çocukluk döneminin kölesidir, o yaşamı boyunca yaşamının ilk aylarında ortaya çıkan çelişkileri çözer ve bu çelişkileri yaşar. Eğer Freud, Leonardo'da "onun tüm performansının ve bahtsızlığının anahtarının akbabanın[38] çocukluk[39] imgeleminde gizli yattığını" ve bu imgelemin erotik olana tercüme edilmesi halinde cinsel münasebetin sembollerinin ortaya çıktığını iddia ediyorsa, böylesi bir basitleştirilmiş yoruma Leonardo'nun yarattıklarının akbaba hikayesiyle ne kadar az izah edilebileceğini gören her bilim adamı karşı çıkacaktır. Şüphesiz "psikanalitik olarak artık çözülemeyecek derecede bir özgürlüğü"[40] Freud da kabul etmek zorundadır. Fakat bu "özgürlüğün derecesi" dikkate alınmazsa, geri kalan tüm yaşam ve eser çocukluk dönemine ait cinsel yaşamın acımasız boyunduruğuna girmektedir. Bu eksiklik Neufeld'in Dostoyevski üzerine yaptığı çalışmada tüm açıklığıyla kendini gösteriyor: "Yaşam gibi" diyor Neufeld, "Dostoyevski'nın şiiri de muammadır... Fakat psikanalizin sihirli anahtarı kilidi parçalar... Tüm çelişkiyi ve muammayı psikanalitik bakış izah ediyor! Tüm bu yaşamı yaşayan ve bu eserleri şiirleştiren, ebedi bir ödipustur."[41] Gerçekten dahiyane! Şüphesiz bu bir sihirli anahtar değil, aksine sanat ürünlerinin tüm sırlarını ve muammalarını çözecek psikanalitik evrensel bir maymuncuktur. Ebedi ödipus Dostoyevski'de yaşadı ve onu etkiledi, fakat psikanalizin temel yasasına göre ödipus her insanda yaşamaktadır!? Bu, ödipus adına bizim Dostoyevski muammasını çözdüğümüz anlamına mı geliyor? Çocukluk döneminin cinsel çelişkilerinin ve çocuğun babasıyla çatışmalarının Dostoyevski'nin yaşımını daha sonraki tüm travmalardan ve olaylardan daha güçlü şekilde etkilemiş olduğunu niçin kabul edelim? Niçin mesela asılmayı bekleme, angarya gibi[42] pratiklerin yeni ve karmaşık üzücü olayların kaynağı olduğunu kabul etmeyelim? Neufeld'le birlikte "şairin kendi bilinçdışı çelişkilerini tasvir etmekten başka birşey yapmayacağını"[43] bizzat biz kabul etsek dahi, buna rağmen bilinçdışı çelişkilerin, niçin sadece ilk çocukluk döneminin çelişkilerinden kaynaklandığını kesinlikle anlayamıyoruz. "Bu büyük şairin yaşamını psikanalitik araştırma ışığında incelediğimizde, şairin karakterinin ailesiyle olan ilişkisi tarafından belirlendiğini, kaderinin ödipus kompleksine sadece bağımlı olmakla kalmayıp, ayrıca sadece bu ödipus kompleksi tarafından belirlendiğini buluruz. Sapıklık ve nevroz, hastalık ve yaratı gücü özellikler ve özgüllüklerin tümünü ebeveyn kompleksine, evet sadece buna bağlayabiliriz."[44] Neufeld tarafından biraz önce ifade edildiği şekliyle savunulan teorinin ikna edici bir çürütülüşü düşünülemez. İlk çocukluk dönemiyle kıyas edildiğinde tüm yaşam bir hiçtir ve Neufeld, Dostoyevski'nin tüm romanlarını ödipus kompleksinden çıkarma teklifinde bulunuyor. Daha kötüsü, bir yazarın diğerine meşum şekilde benziyor olmasıdır, çünkü Freud ödipus kompleksinin herkeste ortak olduğunu öğretiyor. Sosyopsikolojiye tamamen sırt çevrildiği ve gözler gerçeğe kapatıldığı zaman yazarın eserinde sadece bilinçdışı çelişkilerin peşine takıldığı ve bilinçli sosyal görevleri yerine getirmediği iddiasını ileri sürme cesareti gösterilebilir. Psikolojik teori hayret verici bir açığı, bu metot ve bu görüşlerle plastik olmayan sanatın tüm alanlarına yaklaşmayı denediğinde gösterir. Müzik, dekoratif ressamlık, mimarlık gibi hepsi de biçim verme dilinden cinsellik diline doğrudan ve basit bir erotik tercümeye izin vermeyen alanları bu teori nasıl yorumlamak istiyor? Bu kocaman boşluk sanata psikanalitik bakışı en açık biçimde çürütmekte ve gerçeklere bağlı psikolojik teoriyi, şüphesiz hem şiirde hem de müzikte mevcut bulunan ortak öğeleri birleştirmeyi öğrenmeye ve psikanalizin sanatın sadece maskeleri ve yardımcı araçları olarak gördüğü şeylerin sanatsal biçimin öğeleri olabileceğini anlamaya zorluyor. Ne ki psikanalizin ürkütücü zorbalığı hiç bir yerde sanatla ilgili Rus eserlerinde olduğu gibi göze batmaz.

Eğer Prof. Yermakov, "Kolomna'daki evceğizi" "beni tıksindiren evceğiz"[45] olarak anlamak gerektiğini ya da Aleksandriner'in Aleksandır[46] anlamına geldiğini, Mavruşa'nın siyah renkli bir soydan gelen Puşkin'in bizzat kendisi olduğunu[47] açıklıyorsa, bunda ancak en iyi ihtimalle hiçbir şey ifade etmeyen bir saçmalık ve iddialı, ama içi boş bir yapmacıklık görülebilir. Örnek olarak Yermakov'un, Peygamber şiiriyle Kolomna'daki evceğiz poemi arasında yaptığı karşılaştırmayı verelim: "Peygamber bir ölü gibi çölün kumuna uzandı; Mavruşa'yı tarş olurken gören dul kadın 'ah, ah' diye bağırır ve kendinden geçerek yere yığılır.

İşkence görmüş peygamber yere yıkılır ve altı kanatlı melek artık yoktur; dul kadın yere yıkılır ve Mavruşa'nın yerinde yeller esmektedir...

Tanrının sesi peygamberi çağırır ve ona emreder: 'Yürekleri kelamınla tutuştur! Dul kadının sesi 'ah, ah' diye ünler ve Mavruşa'nın alçakça kaçışına neden olur.

Peygamber, değişiminden sonra ülkeleri ve denizleri aşarak insanlara gider; Mavruşa'ya sahtekarlık açığa çıktıktan sonra insanlardan mümkün olduğunca uzaklara gitmekten başka bir seçenek kalmaz."[48]

Böylesi bir mukayesenin mutlak keyfiliği ve belirgin çoraklığı sadece Prof. Yermakov'un kullandığı metoda olan güvenin doğal olarak mezara gömülmesine hizmet etmektedir. Eğer Prof. Yermakov 'İvan Nikiforoviç -doğanın buyurduğu gibi- doğaya bağlıdır, çünkü o Dovgoçhun'dur, yani uzun aksırıyordur ve muhtemelen bir pancar boyu kadar gelişmiştir"[49] diye açıklama yapıyorsa, böylece biri doğaya bağlılık, diğeri yapmacık tavırlı olmak anlamına gelen iki soyismini tam bir saçmalıkla yorumlayarak bizi taciz eden metoda olan güvenin canına kesin olarak okumuş oluyor. Bu şekilde herşey herşeyden türetilebilir. Peredonov'un okulda edebiyat dersinde Puşkin'in mısraları için yaptığı yorum bu tür yorumlar için klasik bir örnek olma özelliğini her zaman koruyacaktır: " 'Kurt, kendi aç ve dişi kurduyla birlikte yola koyulur...' Dur, bu doğru anlaşılmalıdır. Bunun gerisinde bir alegori gizlidir. Kurtlar çift dolaşırlar. Kurt aç dişi kurduyla birlikte, yani erkek kurt tok, dişi kurt aç. Kadın daima erkekten sonra yer, kadın herşeyde erkeğe itaat etmek zorundadır." Böylesi bir yoruma neden olan psikolojik saikler Yermakov'un yorumlarındaki kadar çokturlar. Fakat biçim analizinin gözardı edilmesi, tüm psikanalitik araştırmaların hemen hemen kesintisiz eksikliğidir ve bu bakımdan mükemmele en yakın olan sadece bir tanesini biliyoruz: Freud'un şaka ile rüya arasındaki benzerlikten hareket eden Şaka ve Bilinçdışıyla İlişkisi adlı araştırması. Ne yazık ki bu araştırma sanat psikolojisinin henüz eşiğinde buluyor, çünkü güldürücü mizah ile şaka aslında özel sanat psikolojisinden daha çok genel psikolojiye aittir. Buna rağmen bu eser analitik araştırmanın klasik bir örneği sayılmalıdır. Freud şaka tekniğinin olağanüstü titiz bir analizinden yola çıkar ve bu teknikten, yani biçimden şakaya denk düşen kişisel olmayan psikolojiye tırmanır. Freud burada şakanın psikologlar için, tüm benzerliklerine rağmen rüyadan temelden ayrı olduğuna işaret eder. "En önemli farklılık onun sosyal davranışındadır. Rüya tamamen sosyal olmayan ruhsal bir üründür; o başka birisine hiçbir şey bildirmez... Aksine şaka, haz edinmeyi hedefleyen ruhsal performansların hepsinin en sosyal olanıdır." (50) Bu ince ve titiz analiz Freud'a sanat eserlerinin ayrım gözetmeksizin tümüne birden aynı uygulamayı yapmama, fakat şaka, güldürücü olan ve mizah gibi birbirine bu kadar yakın biçimleri bile farklı üç haz kaynağı olarak verme imkanını sağlar. Freud'un yegane yanlışlığı, edebi bir eserin kahramanlarının başından geçen rüyaları gerçek olarak yorumlamasıdır. Sanat eserine karşı aynı naif tutum bir bilim adamının gösterdiği gibi, Freud'un **Hasis Şövalye** yardımıyla gerçek hasisliği incelemek istediğinde kendini gösterir.

Psikanaliz metodun pratikte kullanımı böylece hâlâ gerçekleşmeyi beklemektedir. Biz sadece, esasen psikanalizde vazedilen namütenahi teorik değerlerin kullanımının gerçek-

likte ve pratikte hayata geçirilmek zorunda olduğunu söyleyebiliriz. Bu değerler genel olarak hep aynı kapıya çıkıyorlar: Bilinçdışının zikredilmesi, araştırma alanının genişletilmesi bilinçdışının sanatta nasıl sosyal olduğunun tespit edilmesi.

Sanat psikolojisinin temelini oluşturan görüşler sistemini çevrelemeye çalışırken psikanalizin olumlu yanlarıyla ilgilenmek durumunda kalmaya devam edeceğiz. Ne ki pratik kullanım ancak, teorinin kimi temel geleneksel mazarları bir kenara atılırsa, bilinçdışıyla birlikte bilinç de salt pasif değil, bilakis bağımsız ve aktif bir faktör olarak ele alınırsa, sanatsal biçimin etkisinin aydınlatılması başarılırsa, panseksualizm ve çocuksuluk reddedildikten başka sadece ilk ve şematik çelişkileri değil, insanın tüm yaşamı araştırma alanına çekilirse gerçek bir yarar sağlayabilir.

Son olarak, teorinin pratik kullanımı eğer hem sembolleri hem de sanatın tarihsel gelişimin sosyopsikolojik bakımdan doğru olarak yorumlayacak durum da ise ve özel yaşamın küçük çerçevesinden hareket edilerek sanatın son demine kadar asla açıklanamayacağını, bunun için toplumsal yaşamın büyük çerçevesine ihtiyaç olduğunu kavrarsa bir yarar sağlayabilir.

Bilinçdışı olarak sanat öncelikle sorundur, bilinçdışının sosyal çözümü olarak sanat ise en olası cevaptır.

NOTLAR:

1. Bkz. Platon: Ion
2. Otto Rank ve Hanns Sachs: Dre Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften, Wresbaden 1913, s. 81
3. Otto Rank: Der Künstler. Ansatze zu einer Sexuaipsychologre, Vıyana ve Leipzig 1918, genişletilmiş 2. ve 3. baskı, s. 53
4. Age.
5. Sigmund Freud: Der Dichter unddas Phantasieren, in: Sigmund Freud: Studienausgabe, c. x: Bildende Kunst und Literatur, Frankfurt am Main 1969, s. 171 f
6. Age, s. 172
7. Otto Rank ve Hanns, Sachs: Die Bedentung der Psychoanalyse für dıe Geisteswissenschaften, s. 83
8. Krş. Sigmund Freud: Jenseits des **Lustprinzips**, in: Studienausgabe, c. III.
9. Tam aksini kanıtlayan durumların olduğu söylenmelıdır. İzinsiz bir şey olmasa dahi çocuklar sık sık oyunlarından utanır ve bunu yetişkinlerden gizlerler. Özellikle çocuklar büyükleri oynadıklarında yabancıların varlığı onları rahatsız eder ve akıllarını karıştırır. Besbelli oyun belirli ölçüde daha sonraki imgelemlere benzemekte ve burada oyunun derin intim kökleri yatmaktadır.
10. Sigmund Freud: Der Dıchter und das Phantasieren, s. 173
11. Age, s. 173 f
12. Age, s. 175
13. Age, s. 177 ve 178
14. Otto Rank ve Hanns Sachs: Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswıssenchaften, s. 84 f.
15. Orijinalde kaynak gösterilmiyor.
16. Bkz. Otto Rank: Der Künstler, s. 65
17. Otto Rank ve Hanns Sachs: Die Bedeutung der psychoanalyse für die Geisteswissenschaften, s. 93
18. Bkz. Richard Müller- Freienfels; Psychologre der Kunst, C.I. S. 182
19. Bkz. Otto Rank: Der Kinstler, s.23

20. Eğer psikanalizciler (Rank, Sachs, sanat eserinde temelin daima genel insani bir çelişkiden hareket ettiği konumunda haklı iseler, o halde sanat biçimlerinin böylesine hızlı şekilde değişmesi anlamsızdır. Evet, psikanalizci görüş, biçimi, yani sanatın özgülluğünü süslemeye, yaldızlı lafa, önhazza indirgiyor, yani sorunu çözeceğine onun üzerinden atlıyor (Orijinal Almanasında "Vorlust")
21. Sigmund Freud: Der Dichter und das Phantasieren, s. 175
22. Bkz. otto Rank. Der Künstler, s. 75
23. Sigmund Freud: Der Dichter und das Phantasieren, s. 179
24. Bkz. Sigmund Freud: Jenseits des Lustprinzips.
25. Otto Rank ve Hanns Sachs, Die Bedeutung der Psychoanalyse fur die Geisteswissenshafenchaften. s. 88
26. Age, s. 89
27. Jolan Neufeld: Dostoyevski: Skizze zu seiner Psychoanalyse, Leipzig, Zürih, Viyana 1923, s. 65
28. Otto Rank ve Hanns Sachs: Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften, s. 89
29. Age, s. 85
30. Age, s. 93
31. Otto Rank: Der Künstler, s. 55
32. Age, s. 78
33. Richard Müller Freienfels: Psychologre der Kunst, c. II, Leipzig-Berlin 1923, s. 183
34. K. Marx/F. Engels: Die Deutsche Ideologie, İn: Marx/Engels; Werke, c. 3, Berlin 1958, s. 31
35. A. F. Lasurski: Über den Einfluss Verschiedener Lektüre auf den Assoziationsablauf, İn: Nevrologiçeski Vestnik, 8. Jg. Lriferung 3, 1900, s. 108 (Rusça)
36. Sigmund Frend: Eine Kindhertserinnerung des Leonardo da Vinci in: Sigmund Freud: Studrenausgabe, c. X , s. 154
37. Doğru olmayan bir tercümeyle Freud "akbaba"dan bahseder, aslında bu çaylaktır Biz "akbaba"yı muhafaza ediyoruz.
38. S. Freud: Eine Kindhertserinnerung des Leonarda da Vinci, s. 158
39. Age, s. 157
40. Jolan Neufeld; Dostojevski: Skizze zu serner Pyschoanalyse, s. 6
41. 23. 4. 1949'da Dostoyevski diğer Petraşevzlerle birlikte tutuklanır ve 22. 12 1849'da idam hazırlıkları yapılırken sürgün ve hapız cezasıyla affeder. Omsk kalesinde 1850'de ilk sara nöbetine tutulur.
42. Jolan Neufeld: Dostyevski: Skizze zu serner Psychoanalyse, s. 21
43. Age, s. 65 f. Freud Dostojeveski und die Vatertötung (1927/28) adlı kendi çalışmasını şu dipnotuyla bitirir:"Buradasunulan görüşlerin çoğu Jolan Neufeld'in 1923'de yayınlanan Dostajevski, Skizze zu seiner Psychoanalyse (ılmago-Bücher, Nr. IV) mükemmel yazısında da yer alıyor."(Bkz. s. Freud, Studrenausgabe, C. V, s. 286). Böylece Vygotski'nin sadece Neufeld'ın kaçıklıklarına ve ifratlarına değil, ayrıca psikanalizin temel öğretilerine karşı da cephe aldığı kanıtlanmış oluyor.
44. Yermakov: Studienzur Psychologre des Schaffensuon A. S. Puschhin (Versuch einer organischen Auffasung des Hauschens in Kolomna, des Propheten und der klerner Tragödien), s.27 Yermakov "Domik V kolomne"yi domikkolam mne" olarak yorumluyor.
45. I. D. Yermakov: Studien zur Psychologre des Schaffens von A. S. Puschhin, s. 33 - Das Höuschen ın Kolomna Aleksandriner'in kafiye ölçüsünde bulunuyor. Krş: Martin Remane'nin tercümesi. A. S. Puşkın: Tüm eserleri. 6 cilt, c. 2, 3. basım, Berlin Weimar 1973, s. 271-285
46. I. D. Yermakov: Studien zur Psychologie des Schaffens von A. S. Puschkin, s. 26- Siyah Rusça "mavı"dır, Puşkinin ana tarafından büyükdedesi ünlü siyahi I.Peter, Abram Pet-

roviç Hannibal'di.

47. I. D. Yermakov: Studien zur psychologie des Schaffens von A. S. puschlein, s. 162.
48. I. D. Yermakov. Skizzen zur Analyse des Schaffens von N. W Gogol, MoskovaPetrograd 1923, s. III (Rusça) Yermakov Gogol'un Geschichte des grossen Krakeels Iwan Iwanowitsch und Iwan Nikiforowitsch adlı kitabındaki kahramanların soy isimlerini böyle yorumluyor.
49. Sigmund Freud.Der Witzund seine Beziehung zum Unbewussten, Frankfurt an Main ve Hamburg 1959, s. 195 f.

KAYNAK

Lev. S. Vygotski, Psychologie der Kunst, VEB Verlag der Kunst, Dresden, 1976.

Felsefe Eleştirileri

lacan: psikanalizin yeniden doğması mı, yoksa sonu mu?

natalya avtonomova*

ingilizceden çeviren: celal a.kanat

Jacques Lacan'ın (1901-1981) yakın bir zaman önce mesleksel yaşamı sona erdi. Ne var ki, o henüz tam olarak tarihin bir parçası durumuna gelmiş değildir: Onunla ilgili tartışmalar sürüyor ve kendi başına bu bile, onun olağandışı ve ayırdedici zekasını tanıtlıyor. O hem akademisyen, hem "şaman"dı (witch- doctor), hem şair, hem matematikçiydi, hem aktör, hem filozoftu. Bir arada var olan, ama sürekli birbiriyle dalaşan farklı karakterleri kendisinde toplamıştı. Bunlardan birisi seminer veriyor ve kamuoyunda ilk kez okunan çalışmalar yayınlıyordu -kendisini ünlü kılan Ecrits başlıklı derlemenin kökeni budur[1] -; aynı Lacan bir okul kuruyor ve görkemiyle, açık sistemsizliğiyle bir Hind tapınağını andıran bir kavrayışlar (konsepsiyonlar) binası dikiyordu. Başka bir Lacan ise, saldırma ve sarsma isteğiyle, onun en sadık öğrencilerinin bile her zaman hakkını veremediği bir tutkuyla dikkatı çekiyordu. Bütün bunlar Fransız psikanalizini süregen bir ayrımlar durumuna indirgiyor ve Lacan'ı yalıtlıyordu. Farkedilmesi elden gelmeyen onun ayırdedici kişiliği Lacan'ın kuramsal yapılanmalarındaki ve onun, bütün bir Fransız entelektüeller kuşağı üzerinde büyük bir etki yapan düşüncelerinin daha sonraki yazgısındaki pek çok şeyi açıklamaktadır.

Böyle bir kişilik ancak, tikel koşullarda, Fransız felsefi ve akademik düşününun belli bir gelişme aşamasında ortaya çıkabilirdi. Öznelci düşünce modellerindeki bunalım insanla ilgili bilimsel bilgi konusunda pratik bir istem yaratmıştı. Pisikanalizi bir bilim durumuna getirmek, bilinç dışı konusundaki bilgileri usdışılıktan, öznelcilikten ve psikolojizmden kurtarmak çabasıyla Lacan, kendi çağının gereksinimlerine de yanıt veriyordu. Ne var ki, bu amaca ulaşmanın basit olmaktan çok uzak olduğu ortadaydı. Lacan, bir yöntem arayışı içinde, hem bilinçdışı üstüne bilginin (tıp, biyoloji ve psikolojiye dayanan) ortodoks yorumlarını, hem de "ortodoks olmayan" Anglo-Amerikan yeni Freudculuğu reddediyordu. Bu sonuncusunu, bedeline aldırmadan hastayı kendi toplumsal çevresine uydurmayı amaçlayan pragmatik psikolojinin bir modeli olarak görürdü. Lacan için, yapısalcı ve semiotik tip insancıl disiplinler idealdı; mantık ve matematikle birlikte bilimsel yaklaşımın (özellikle etnoloji ve linguistik) alfa ve omega'sıydı. Ve o yapısal çözümleme (analiz) yöntemlerini kesinlikle, psikanalizi bir bilime dönüştürme aracı olarak görüyordu.

* **N.Avtonomova:** Bilim (felsefe) Adayı, SSCB DA Felsefe Enstitüsü'nde araştırmacı. Bilgi kuramında uzman, **İnsanı Bilimlerde Yapısal Çözümlemenin Felsefi Sorunları** başlıklı monografinin yazarı.

Ne ki, bilinç dışı konusunda var olan bilgi türlerinin, bir bütün olarak yeterince geliştirilmemiş olduğu da ortadaydı; bu alan herhangi bir ölçüde sıkı sıkıya şekillendirilmeye hazır değildi (Lacan için, şekillendirme bilimsel yaklaşımla eşdeşti). Üstelik, yapısalcı yöntemin temelde tarihsel-olmayan doğası, bilinçdışını çözümlemekte belki de daha etkin olan belirli olanakları bilinçli olarak dışlıyordu. Sonuçta, Lacan'ın psikanalizinin "ön bilimsel" ve tutarsız olması yazgıydı (mukadderdi); bu bilimsel yaklaşım yoksunluğunu başka, ekstrabilimsel araçlar kullanarak telafi etmek zorunda kaldı. Bu konudaki yargıları, hem Lacan'ın kuramını, hem de onun pratik etkinliklerini inceleyerek oluşturabiliriz.

Lacan'ın çalışmasının başlıca karakteristik temalarını kısaca ele alalım.

1 **Bilinçdışı, dil olarak yapılandırılır.** Bu tez can alıcıdır. Hasta kimi olayları unutmuş ve yaşamından dışlamıştır ve bunlar, bir hastalığın semptomlarına (belirtilerine) dönüştürulmuştur: Hastanın dil ve konuşmasının, onca bilinmeyen ve onun istencine karşın enformasyonu ele veren ayırdedici özellikleri (yineleme, "sıklaştırma", "yerinden ayırmalar" ve sessizlikler) not edilerek, bu olayların öğrenilebileceği varsayılır Hastalık dilde kodlanmıştır, ama hasta da dil yoluyla tedavi edilebilir. Atlanan şeyi yeniden canlandırmak ve karışıklığı çözmek için dille çalışan çözümleyici, bağıntılı ve mantıksal bir tarih yapılandırabilir: Bu, hastanın parça buçuk ve kesintili belleğini yerine getirir. Bu arada hastaya bu versiyon kendi tarihi olarak kabul ettirilebilir ve dolayısıyla,onun imge ve davranışına çevrilebilir.

2. **Öznenin Bilinçdışısı Öteki'nin konuşmasıdır.** Bilinçdışı; "ego", bilinç ve öznellikle ilişkisi açısından, bütünüyle öteki ve farklı bir şey olarak ortaya çıkar: Başka bir sahnede iş gören birisi gibidir. Öteki içsel değildir (yüreğin en derin köşeleri), dışsal da değildir (mekanik olarak bastırıcı); bu, içsel ile dışsal arasındaki bir karşıtlık olmadan anlaşılmalıdır -Lacan'ın Bilinçdışı imgelerinden biri de ne iç, ne de dış, ne üst, ne de alt yüzü olmayan Möbius şerididir. Ne var ki Bilinçdışı, "konuşabilen", yani kendisini dağınık (diskursif), yapılandırılmış bir tarzda ortaya koyabilen bu öteki'dir. Öznenin Bilinçdışısı, onun kendi bilgisi olmadan ötekisi'nce (kültür, dil tarafından) yapılandırılan kısmıdır.

3. **Gerçek, İmgelenmiş ve Sembolik** (Freud'da bu, aşağı yukarı, zihinsel topografiye denk düşer: İd, ego ve süperego). Bu üçlü önceki önermeyle bağlıdır. Öteki, Sembolik Olan'dır; hem gerçek olana (ki, Lacan için "oyun dışı"dır) hem de İmgelenmiş Olan'a egemen olan bir düzen (ister dil, ister kültür olsun), ya da nesnel olarak yapılandırılmış güçtur. Eğer Sembolik olan kulturel bakımdan nesnel (ve nesnel bilgilenmeye elverişli), evrensel ve kişisel-olmayan ise, o zaman İmgelenmiş Olan da Sembolik Olan'ın bir tür bireysel varyasyonudur -özneldir, yanılsamalıdır ve "ego" çevresinde örgütlenmiştir.

4 **Aracı (Signifier, niteleyici)** sembolik olanın içinde dile geldiği nesnel biçimdir. Dilin bir profilidir, yani, bir ve aynı zamanda, hem tözseldir (ortam içinde akustik ya da grafik olabilir), hem de biçimseldir -anlamsız. Aracının (niteleyicinin) anlamı, aracılık edilen (nitelenen) şey dışlanır; yalnızca, kendisini dolaylı olarak, aracıların (niteliyicilerin) "oyunu" içinde ortaya koyar -harf, hatta sözcük kendi başına anlamsızdır ve ancak, bir tümce yapısına girerek anlam kazanır. Bir aracının (niteleyicinin) bilinmesinin nesnelliği, onun biçimsellik derecesidir.

5. **Öznelleştirilmiş Olmayan Özne,** bu sistemde yer alan, ama oyundan dışlanan şeydir. Bir aracının (niteleyicinin) bir başkasına sunduğu şeydir -aracılar (niteleyiciler) arasındaki, aracı (niteleyici) ile aracı olan (niteleyen) arasındaki, gerçek, imgesel ve sembolik arasındaki- ilişkilerde halkadır. Böyle bir özne kendi kendine yeterli değildir; kendini belirleyen etkenlerin -Öteki, Sembolik ve Aracı (Niteleyici)- bir işlevi olarak iş görür.

Dolambaçlı tanımlamalarla birbiriyle bağlanan bütün bu anlayışlar sistemi dille birleştirilmiştir. Bilinçdışı, kendisini, "Ötekisi'nin konuşması" ve sembolik düzen olarak dile

getirir; aracıların (niteleyenlerin) oyunu da ancak dil yoluyla ortaya konulur. Lacan, dil ile Bilinçdışı arasındaki bu geniş anlamdaki benzetmenin, Bilinçdışı'nın olumlu ve belirgin doğasını kavramamıza ve onu nesnel olarak yorumlamamıza izin verdiğini ileri sürer.

Açıkcası; bilimsel bilgilenmeye güven Bilinçdışı'nın nesnel yapılarının ortaya konulmasını ve sonra da, pisikolojik olanın yapılandırılmış içeriğinin biçimselleştirilmesini önvarsayıyordu. Ne var ki, pisikanaliz pratiğinde böylesi "bilimsel" özlemler için bir temel bulmanın zor olduğu ortaya çıktı. Kuramcı Lacan'ın çalışması bir şey, pratisyen Lacan'ın ki ise bütünüyle başka bir şeydi. Psikanalitik deneyimi, görünümlerinin biri açısından tutarlı olarak yapılandırabildiği ve biçimlendirdiği ölçüde, kuram dışına atılmış bütün mistik, fantastik ve sezgisel görünümler, o ölçüde apaçık olarak, bu deneyime katılıyordu. Bilinçdışı'nın "dili" bir kutupta daha kesin duruma geliyorsa, Bilinçdışı'nın linguistik fenomenlere indirgenemeyecek olan belirtilerinin birikimli ağırlığı öbür kutupta çok daha esaslı tarzda ortaya çıkıyordu. Dili (yöntem) Bilinçdışı Olan'a (nesne) uydurmak için zorla çekiştirerek, dilin kendisi usdışı duruma geliyor ve Bilinçdışı Olan'ı ussallaştırma yeteneğini yitiriyordu. Aynı şey, Lacan'ın pratiğiyle de oldu. Ne hastaya gerçekten yardım edildi;Bilinçdışı Olan'la bir dille olduğu gibi,çalışma kuram ve yönteminden,ne onun acılarının hafifletilmesi, ne oyunun terapatik etkisi mantıksal bakımdan türemiş oldu (Bu, Lacan'ın terapatik yönteminin "sözle iyileştirme" mi, yoksa "sessizlikle iyileştirme" mi olduğuna ilişkin belli bir açıklığın olmayışından ileri geliyor. Anlaşılan, yaşlı Lacan daha çok ikincisine eğilimliydi.) Bu yüzden, terapatik etkiye kuram ve yöntem sayesinde değil adeta onlara karşın, ya da bağımsız olarak ulaşıldı.

Dil ile Bilinçdışı Olan arasındaki benzetme Lacan'ın psikanalizi bir bilim yapma ve Bilinçdışı Olan'ın ussallaştırma çabasının temeliydi. Ne var ki bütün bu yukardakiler, benzetmenin ancak ihtiyatla uygulanabileceğini gösteriyor ve onun uygulanma sınırlarına denk düşen tarzda düşünmeyi gerektiriyor, O an için, dile dayalı bir bilim olarak psikanaliz modeli yalnızca bir metafor olarak hizmet eder; O; Freud'un, kendi çağının tınını kapsayarak kullandığı biyoloji ve enerjetiğin metaforiklerinden gelen bir dizi metafordan biridir

Anlaşılan, Lacan'ın kendisi de bütün bunları bir ölçüde anlamıştı. Herkesin üzerinde yorum yapmayı gerekli gördüğü onun "muğlak" stili bundan ileri gelir, Lacan'ın muğlaklığı yalnızca bir poz ya da özenti değildi; Ana görevin çözülmediğinin (ya da çözümlenmediğinin) kabul edilmesiydi; Bilinçdışı'nın düzeyi ve bir psikanalitik konsultasyon sırasında bununla çalışma yöntemleri ussalaştırmaya elverişli değildi.

Lacan'ın kuram ve pratiği birbirinden karşılıklı destek görmedi. Lacan üçüncü bir öğeye, kurduğu okula dayanmaya çalıştı. Onun okulunun onun düşüncelerinin sözcüsü ve resmi psikanalizin dogmatizmiyle savaşımda bir dayanak olması amaçlanıyordu. Onun okulunun kurulması yalnızca dışsal bir önem taşımıyordu, kuramsal düşüncelerinin yazgısıyla ilintisiz değildi: Lacan buna, bir destek olarak; kendi düşüncesinde kaynaşmış olmayan şeyleri birbirine bağlamanın bir aracı olarak gerek duyuyordu. Ancak bu okul Lacan'ın kendi çalışmalarında kendisinin önceden çözmediği çelişkileri çözmenin bir aracı olmadı. Öğretmen; Lacan'ın çelişkili düşüncelerinin parçalarından dogma ve mutlaklar türeten ardıllarının bir çoğundan daha derin ve akıllı olduğunu kanıtladı.

Bu yüzden, onun öğrencilerinden kimileri "kolayca anlaşılan" Lacan'da -onun konudan konuya atlayan, ussal ve mantık bina eden yanında- doğruyu buldular. Onlar, onun düşüncelerinin tüm içeriğini mantıksal kılmaya ve aydınlatmaya çabaladılar; ya da, daha da kötüsü, onun anlayışını sanki modern psikanalizin bilimsel doğasının kişisel somutluğuymuş gibi sundular. Öteki öğrenciler ise doğruyu "muğlak" Lacan'da, diyagramlar ve formüller altında gizlenen mistik bir deneyimde buldular. Özünde, Lacan'ın kuramı ile pratiği arasındaki, bağlantısız ve henüz çelişkili olan ilişkinin tüm sorunsal yanları iki yoldan

bir ine gore değerlendirilmektedir. Bir yandan, hangi tür kuramın Lacan'ın ki olduğu soruluyor. Bu, bilimsel kabul edilebilir mi, edilemez mi? Yanıt "hayır" ise, o zaman, dinsel, efsanevi, artistik, ahlaksal, politik ve başka yanları vurgulayan geniş bir olası yanıtlar yelpazesi söz konusudur. Öte yandan, Lacan'ın izlediği pratiğin ne tür olduğu soruluyor. Hastalarına meslektaşlarına ve topluma karşı otoriter miydi, değil miydi? Kuşkusuz, bu konular ilintilidir. Lacan'ın kuramının doğasına ilişkin soruya verilebilecek bir yanıt onun klinik pratiğinin değerlendirilmesiyle ilintilidir ve tersi de doğrudur. Bu sorularla ilgili tartışmalar linguistik boyutta çözülür. Bu yüzden, Lacan'ın bilimsel olup olmadığı, "kolay anlaşılır"mı, yoksa "muğlak" mı, ussal mı, yoksa usdışı mı olduğuna ilişkin tartışma, sembolik olanın ikiliği sorununa -bu sembol "cebirsel" mi, "mistik" mi?- ters düşer. Aynı şekilde, Lacan'ın otoriter olup olmadığına ilişkin tartışma da dilin temel ideolojik işlevlerini yorumlama sorunuyla desteklenir: O yabancılaşma aracı mı, yoksa insani kurtuluş aracı mıdır?

Şimdi, Lacan'ın, yaşamının son yıllarında ve ölümünden bu yana, kalıtı çevresinde süregiden şiddetli kavgaları dindirmeye ve ateşli tutkuları anlamaya çalışacağız. Birbiri ardına makaleler, hicivler ve kitaplar çıktı. Yalnızca onların isimlerinden bile, onların polemiksel keskinliğini anlayabiliriz. **Freud'un Oğulları Yorulmuştu, Jacques Lacan'ın Yaşam ve Masalları, Analitik Makineler, Psikanaliz: Ana ve Fahişe Böylesine Acıklı Bir Yazgı Bırakmaz İd Gidesiniz** ("o", psikanalız oluyor), **Kurgu Olarak Kuram** ve başkaları[3]. Lacan, okulunu dağıttığı ve yeni bir okul örgütlemeye giriştiği zaman bu, yalnızca savaşımı yoğunlaştırdı.

1979'da François George'un tasarlamasıyla, Lacancılık binasının altında patlayan bombayı öngörmek zor olacaktı.[4] George, Lacan seminerinin etkin üyelerinden biri olmuş ve yapısal psikanaliz yöntemlerinin iyi bir ustası olarak şöhret kazanmıştı. (Ayrıca, varoluşçu dergi **Les temps modernes**'de Sartre ile birlikte de çalışmış, daha sonra ise, gizlice ve bilerek, "düşman kamp"a geçmişti.) Kişisel deneyimi temelinde, şimdi esprili bir şekilde Lacan "tarikatı"yla alay ediyordu, garez taşıyordu. Patlayıcı madde büyüktü ve zarar da önemliydi. Bu hicivin genel eleştirisi, pekala yapısalcılıkla varoluşçu polemiğin sınırları içinde kaldı. İnsanı anlamanın herhangi bir "öznelci" aracının otantik olmadığı ilan edildi; insanı yönlendiren bir güç olarak bilinçdışının kabul edilmesi sınırsız insanı özgürlük varsayımının çiğnenmesinin ve yabancılaşmanın bir biçimiydi. Ne var ki, bu eski tartışmada yeni öğelerin anahatları da vardı.

George, Lacan'ın temel konseptlerinin ne sağlam eleştiriye, ne de deneysel irdelemeye dayanabilecek, belli apaçık "kavramsal olmayan" tanımlar olduğunu düşünüyordu. Bunlar bizi, yöntembilimsel bir ilke olarak kuşkululuk arenasına götürürdü. Lacan hesabına, bu batınilik masum bir oyun değildi; çünkü bu, kendi içinde bir iç "düzeni" gizliyordu; söz oyununa uygun olarak, buradaki Fransızca "ordre" sözcüğü zorlama anlamına da gelir. Dahası düzen ve zorlama, George'n görüşünce, Lacan'ın kuramsal anlayışlarının tam içsel öğeleri de değildi; bunlar, Lacan'ın tikel bir güç yapısını desteklemek ve başlamış olanı seçmek, başlamamış olanı dışlamak için gerekli gördüğü gerçek güçlerdi.

Öyle gözüküyor ki (diye sürdürüyordu George), Lacan'ın temel konseptlerinin ve her şeyden önce de aracının biçimsel yorumlanışı herhangi bir gizemciliği bile bile dışlamalıydı. Ne var ki, bu aracı(niteleyici) "tanrılaştırıldı" ve onun insan yazgısındaki rolü abartıldı; gizemciliğe ve sonra da, açık konuşulursa dindarca olan yorumlamalara yol açan şey, psikanalizi bir bilim yapmanın biricik koşulu olan aracı'yı (niteleyiciyi) biçimlendirme umuduyla birlikte, tam da buydu, Lacan biçimselleştirilmiş ve hatta bu yüzden de çileci bir yorumlama yaptı: İnsan "konuşan bir yaratık"tı (parlêtre), insan isteği sınırsız ve cinsiyetsizdi, insan dili cisimsiz ve tarafsız bir şeydi.Bunların hepsi, onu, Freud'un en-

telektüel kalıtının varisi olmaktan çok, Origen'in bir izleyicisi ve Hıristiyan-gizemcisi kılıyordu. George'un terimleriyle, psikanalizin, nevrozları gidermenin değil, farklı araçlarla -yarıdindarca bir tarikat kurup, ideolojik dogmalar ileri sürerek- onları uzatmanın bir yolu olduğu kanıtlanmıştı.

George'un hakaretinin uyandırdığı duygular karışıktı ve yalnızca ortadoks lacancılar arasında da değil, Lacan'ın bilinçdışına yaklaşımındaki apaçık boşlukları gözardı etmek olanaksızdı, ama bu yergi can çekişen aslana çifte atan eşeği fazlaca anımsatıyordu. Bu sonuncu duygu, sonraki tartışmalarda her dönemeci boyayacaktı. George'un yergisinin keskin dilli incelemelerinden birini Catherine Clément yazmıştır.[5] O, Lacan'ın düşünceleri konusunda artık çoşkulu olmamakla birlikte, ilke olarak, Lacan'ın kalıtına ilişkin George'un yorumuna da katılamıyordu.

George'un yergisine Clément'in yanıtı görünüşte ağırbaşlı ve sakindi. Yalın, ama etkili yazınsal bir buluş kullanarak, gazetecilik tartışmasının en iyi noktalarını, kendi deneyimli değerlendirmesinde ortaya koydu: Kitabı; biçim olarak, kendi kızına (başka kuşaktan bir kişiye) Lacan'ın ve onun okulunun önceki kuşak için ne anlama geldiğini açıklama çabası olarak sunuluyordu. Clément, bir psikanalist olarak Lacan'ın biyografisinin ardarda gelen aşamalarını zihinsel açıdan yeniden izliyor ve kendi ömründe bir efsane durumuna gelen bir adamın ilgi ve işlerinin çelişkili karakterini vurguluyordu. Clément'in lacancı psikanalize ilişkin yorumlarının birçoğu, görünürde George'un kınamalarını andırır; ancak ana vurgular, bu iki durumda farklı yerlerdedir. George Lacan'ın otoriterizminin kendi taraftarlarının dindarca tarikatına yalnızca bir tür sevgiye kendi ustalarının sevgisine izin verdiğine inanıyordu. Clément ise itiraz ediyordu: Her büyük filozof gibi, Lacan da sevgiyi yüksek bir felsefi düzlemde düşünüyordu ve onun eski öğrencilerinin yüreğinde -onlar onun düşüncelerinden düşkırıklığına uğrattıklarında bile- kalan, hemen hemen başlıca kalıt bu derstir. George'un eleştirisi Lacan'ın doğruyu arayışını atlıyordu, der Clément: George, bilginin doğduğu güç koşulları aklında tutmuyor ve Lacan'ın yaşamındaki değişik olayları egemen olma isteğine indirgiyordu. Clément, aynı olayları, bir dizi bilgilendirme sorununu çözmek gibi çağdaş bir gereksinimin yeni bir değerlendirmesini yapan, ama yaklaşımında yarıbilimsel olmaya mahkum bir adamın entelektüel muharebeleri olarak sunmaya çalıştı.

Clément psikanalize yeni gelen birisi değildi. İki yıl önce, **Freud'un Oğulları Yorulmuştur** başlıklı kitabında, çağdaş psikanalistlerin toplum bilimsel bir portresini çizmişti. Bu, esasında, lacancı okulu kasdediyordu; betimlemesi eleştirildi ve ayrıca yergisel tonlar da taşıyordu (ama açıkça Lacan'ın kendisiyle tartışmıyordu). Bu "Freud'un Oğulları" (psikanalistler) yazınla ve entelektüalizmle sonradan tanış olmuşlardı. Onlar, kendi çetin mesleklerinde "yorgun" düşmüşlerdi ve insanları iyileştirme işinden, bu dürüst işten utanıyorlardı; şimdi onlar kendi kendini anlatımın ve kendi kendini algılamanın daha saygıdeğer biçimlerini arıyorlardı. Psikanalist, kendisini tutsak eden sistemi yıkmak gibi toplumsal bir misyona sahip, dışlanmış insan rolünü daha fazla almıştı. Yoksa (ve bu çok daha tipikti) o, bir kalem adamı olarak, yazın işlerinde yaratıcı bir rol arardı -dehanın, yaratıcı olan bilinçdışıyla gündelik ilişki çok canlı malzeme sağladığı için, bu haydi haydi böyle olurdu. Biricik soru, Bilinçdışı'nın hangi yazınsal biçimde sunulacağı idi. Her durumda psikanalistlerin en sık kullandığı yazınsal tarz elverişli değildi: Hiçbir düş ya da fantazi, böylesine törensel ve alışılmış biçimde anlatılamazdı. Clément'in yakındığı gibi, en iyi psikanalitik kitaplar bile bizlere çok katlı bir pastayı anımsatıyordu- klinik gözlem katı, bunu izleyen açıklayıcı malzeme, aynı zamanda yazınsal bileşim, vb. Clément psikanalistlerin kurgu tutkusuna ilişkin kendi yarı mizahi açıklamasını veriyordu. Psikanalist ve imgeselci yazarla birlikte bunlar, her toplumda, normali patalojik olandan ayıran sınır böl-

gesinde dolaşıyorlardı. Bu üç meslek de, bunu aktaracak açıkça kabul edilebilir bir yol bulduktan sonra, toplumsal açıdan tehlikeli ve yasaklanmış bir malı taşıyan kaçakcılar oldular. Psikanalist, araştırmacı ve yazarla yanyana çalışıyor ve onları (özellikle sonuncusunu) taklit ediyordu. Bilinçdışı'nın dilinde yabancı sözcükler ve düşünceler taşıyor ve sonra-da bunların şifresini çözuyordu. Bu yüzden Clément, George'a zıt olarak psikanalistin etkinliklerini dindarca uygulamalardan çok, artistik uygulamalara yakın görüyordu. (Bununla birlikte, Clément her zaman bu konumu korumadı. Görüşlerinin evrimindeki sıçramaları izleyenler, onun değerlendirme ve yargılarındaki bir sonraki kaymayı öngörmekten kuşkusuz sakınıyorlardı.)

Psikanalizi kimileri bir bilim, kimileri de dinsel ya da artistik bir etkinlik biçimi olarak gördükleri halde, onu değerlendirirken, neden böylesine bir görüş çeşitliği olanaklıdır? Açıkcası, psikanalizde çeşitli yorumlamalara izin veren bir şey vardır. Ama, bu disiplinde şunlardan hangisi daha önemlidir: Bilimsel olarak biçimlenmiş, gizemsel olarak anlatılamayan (bir disiplin-ç)mi, yoksa, bilimsel araçlarla değil de, sözgelimi artistik biçimlerde anlatılabilen (bir disiplın-ç) mi? V.Descombe'nin "Sembolik'in Muğlaklığı" üstüne makalesi, bu noktada bize önemli ve daha kesin bir tanım vermektedir.[6]

Lacan için, sembolik olma sorunu her zaman önemliydi, Sembolik, insan varlığının ana belirleyicisiydi, onun en otantik belirlenimleri alanıydı. Sembolik alanını nesnel ve yapılandırılmış koşullara çevirme olanağı, bir bütün olarak insanbilimi yaratmanın önkoşulu olarak ileri sürülüyordu. Üstelik,Lacan için, sembolıkin alanı birleşmiş bir şey olarak; Claude Levy-Strauss tarzı biçimlendirilebilen tikel bir Sembolik Düzen olarak sunuluyordu. Bu birlik gizliydi. Ne var ki, "sembol" teriminin farklı, hatta çelişkili anlamları vardır. "Cebirsel" bir sembolden söz etmek bir şey,"gizemsel" bir sembolü tartışmak ise tumuyle başka bir şeydir. Her iki tür sembolü de dille ilıntılendirirsek, o zaman birincisi, ya dilın üstünde (özgül olarak cebirsel sembolleri tartıştığımızda) bir şey, ya da içkin olarak linguistik bir şeydir; her durumda bu, alışılagelmiş bir sembol, yahut da, bilinçli olmadığı zaman bile toplumsal belirlenimden doğan bir semboldür. İkinci anlamda bir sembol, dilden önce gelen sözel öncesi (pre-verbal) bir şeydir. Ve bu, sembolleştirmenın ve bilinçlılığin yaratıcı etkinliklerinin bir kaynağıdır. Böylelikle; Lacan'ın ve öğrencilerinin aracı'yı (niteleyiciyi) bıçimselleştırmek ve onu nesnel kılmak için karşılaştıkları tüm sıkıntı "cebirsel" sembolle ılıntılıydi; ussallaştırma sınırları ötesinde kalan - sezgisel, fantastik ve "bilimsel olmayan" her şey "gizemsel" sembole ilişkindir. Psikanalizin kuramsal olgunlaşmamışlığı sembolik alanda böylesi bir ayrımsızlığın nedeni oldu: "Sembolik" terimine verilen anlamlar arasındaki sıkı ayrımlaşmanın ve bir yahut öteki anlamın monosemantik seçiminin olgunlaşmamış ve yerine getirilmesi zor bir gereksinim olduğu kanıtlandı[7]

Kuşkusuz, psıkanalızın bılımsel doğasına ilişkın tum argümanlar bir boşlukta durmuyordu· Belli bir entelektüel bağlam vardı. Bu; psikanalizin tüm sorunlarıyla, onun kuram ve pratiğinin değerlendirildiği sürekli bir ideolojik ve politik zemin hazırlıyordu; ve bu sık sık, güçler dengesiyle, egemenlik ve tabiyetle ilgili sorunları da önplana getiriyordu. Güçlu hükümete ve otoriter rejıme ılişkin gaullist duşünceler yenilmişti ve paternalizmin ekonomik modelinde bir bunalım vardı; bunlar, kendilerinin, bilinçlilığin manipülasyonları olduklarını, giderek daha fazla ortaya koymuşlardı. Ayrıca, ürkütücü bir enflasyon hayaleti de vardı. Bütün bu koşullar Fransız politik yaşamında sağ-kanat eğilimlerin yeniden canlanmasına yol açtı; "Yeni Sağ" duşünce akımları ortaya çıktı ve liberal-burjuva yanılsamalar tükendi Lacan'la ilgili dalaşmalarda alınan ve psikanalizin sınırları ötesine geçen konumların karmaşıklığını anlamaya çalışırken, bu koşulları akılda tutmamız gerekir.

Tıpık olarak, linguistik kaynaklardan tekrar tekrar temel argümanlar alındı. Lacancı-

lığı otoritarizmin somutlaşması olarak görenler, kural olarak dilin toplumsal köleleştirme silahı gibi yorumlanmasına dayanıyorlardı. Bu yorumlama varoluşçuluğa yakındı. İyi bilindiği gibi, Jean-Paul Sartre dili, şeyleşmiş "pratik dinginliğin" (practico-inerte") bir bölümü ve insani yabancılaşmanın koşullarından biri olarak görüyordu.[8] Bunun karşıtı yorum ise psikanalizi, bireyi baskıcı toplumdan özgürleştirme aracı olarak görüyordu ve bu dilin yabancılaşmamış ve temel bir tür fenomen olduğu uslamlamasıyla desteklenmekteydi. Kurulu üstyapılar "köleleştirme" aracı olarak iş gördüğü halde, dilin, herbir bireyde yabancılaşılamaz tarzda temel doğası, "ağalar, tanrılar ve tiranlar"dan kurtulma yolu olarak görülüyordu. Bu yaklaşımın türlü şekilleri, tikel olarak, çeşitli Fransız katılımcıların (S.Leclaire, R.Major ve ötekiler) 1979 Tiflis Psikanaliz Sempozyumu'nda okudukları raporlarda -bunların ayrımlı konumlarında tek tek nüans ayrılıkları olmakla birlikte- sunulmuş bulunuyordu.[9]

Bu yüzden, Leclaire, psikoterapide aracılar (niteleyiciler) oyununun bütünüyle lacancı bir tarzda, ustaca bir görünümünü veriyordu. Onun, psikanalitik terimlerle dile getirilen argümanı, çağdaş burjuva felsefesinin ana tezlerinden birini ileri sürüyordu: İnsanda en önemli olan şeyler bilinç ya da zeka değil, dil ve bedendir. Ve bu sonuncular kendi ayrılabilirlikleri içinde benzerdirler (Leclaire,"cinsiyet" (seks) sözcüğünün etimolojik bakımdan kopmuş yahut ayrılmış anlamına gelen, Latince sectus sözcüğünden türemiş olduğunda ısrar ediyordu). Dolayısıyla, dilin kurtuluşu yoluyla bedenin kurtulması ve onun (yabancılaşmamış sembolik bir özellik olarak) dili kullanma ustalığı aynı zamanda, daha genel bir toplumsal kurtuluşun da aracıydı. Freudcu marksizmin son derece sarsak belli argumanlarının, bu yolla üretildiğini vurgulamak bile gerekmez.

O yüzden, psikanalizle ilgili tartışmalar, birçok durumda, söz düellosuna dönüşmektedir. Bir kuram olarak (bilim mi, değil mi?) ya da bir pratik olarak (otoriter mi, değil mi?). Psikanalizin konumu tartışılırken, bu savaşım dil ve linguistik araçlar çevresinde doğuyor. "Dil" terimi, bilinçli olarak dörde ayrılmıştır: Dil (daha doğrusu, sembol ya "cebirsel", ya da "gizemsel"dir; başka bir anlamda ise, ya "yabancılaştıran", ya da "kurtaran"dır. Ancak bu terminolojik ayrımlar psikanalizin kuram ile pratiği arasındaki, Bilinçdışı Olanın incelenmesi ile onun terapatik yönetimi arasındaki, birincil lacancı antimonyi ("antinomi" olmalı-çn) çözmemize yardım ediyor mu? Yalnızca kısmen konumların ayrıntılı sunumları ötesinde, en önemli yan bir tarafa bırakılmıştır. Bu, psikanalizdeki kuram ve pratiğin bir sembolik etkinlik (terim Levy-Strauss'a aittir) alanı olarak birleştiği düzlemdir. Özgül bir etkinlik tedaviyi hem anlayışla, hem de pratik yoluyla dönüşümle eşzamanlı biçimde bağlayan bir etkinlik- olarak psikanaliz uygulama olanağı bu alanda kaynaklanır. Psikanalizin kuram ve pratiği arasında bağlantılar vardır: Ne var ki bunlar, birisinin ya da ötekinin linguistik yanlarını kopararak bulabileceklerimizden daha duyarlı ve aynı zamanda da daha pratiktirler.

Linguistik-dışı olan, ünlü aktarım (transference) sorununda analist (çözümleyici) ile başvuran (client) arasındaki ilişkide güçlü bir rol oynar. Gerçekten, F.Roustang "psikanalizin, aktarım fenomeniyle bağlantılı en özgül deneyimden hareket eden kuramlaştırmadan doğduğu"nu ileri sürüyordu [10] Bu terim, psikoterapik oturumlar sırasında başvuranın kendi patojenik çoşkularını analiste aktarmasına yollama yapmaktadır. Bu çoşkular onun yaşam tarihinde, başka belirli kişilerle, kural olarak da otoriteyi kullananlarla ve en başta ebeveynlerle ilintilidir. Böyle bir aktarım, başvuranın, bu çoşkuları bir kez daha yaşamasına izin verir; o adam ya da kadın yalnızca yansıtıcı bilincin değil, bilince direnen güçlerin ve bu direnişin üstesinden gelebilenlerin acısını da çeker. Hasta, bu deneyimi tamamladıktan sonra, hem bu çoşkulardan, hem de analistin etkisinden kurtulacaktır; kendisini, kendi kendini anlamayı sürdürecek bir yetenek içinde bulacaktır. Hem

Lacan'ın, hem de Freud'un vurguladığı gibi, tedavinin sonu, böylelikle, "aktarımın giderilmesi"yle ve gerçek kişiler arası ilişkiler bölgesine hareket etmekle bağdaşmalıdır.

Lacan ve lacancılık konusundaki tartışmalarda sık sık ve çeşitli biçimlerde tartışılan bir olgu burada dikkati çekmektedir. Geleceğin psikanalistleri eğitilirken, onların kendileri de deneyimli bir analistle, hocayla analiz geçirirler. Ne var ki onlar, aktarımın giderilmesine ulaşamaz ya da psikanalitik terapatik dolaşımı terk edemezler: Tam tersine onların çalışmalarının sonu ve ömurlerini psikanalize "adamaları", geleceğın analıstının reel ve psıkanalıtik -olmayan ortama çıkmasını engellemektedir. Sonuç olarak, psikanalistlerın kendılerinin, zaman zaman, kendı psişelerinde otoritarizm bakterilerini taşıyan "giderilmemiş aktarım"lı insanlar oldukları ortadadır. üstelik bu, şu ya da bu nedenle, özçözümlemeye ulaşmamış ve kendı bılıncını, Lacan ve Freud gibı önemli kişiler dışında, temızlememiş sıradan psikanalistlerin sorunu değildir yalnızca Lacan'ın biyografisinin çözümlemesi ve onun okulunun yazgısı, kaçınılmaz olarak, Freud'un biyografisi ve onun öğrencilerinın yazgısıyla karşılaştırmalara yol açmıştır Psikanalızın kurucusunun yaşamının, yakından incelenmesi durumunda, küçük kavgalar ve dalaşmalarla, bırbırını izleyen tartışmalarla ve karşılıklı kopyacılık suçlamalarıyla dolu olduğu görülür; entelektüel ve kışısel düzeyde "kanlı" muharebeler -Freud'un kendı öğrencilerini "vahşi bir guruh" olarak nıtelemek için nedenlerı vardı- ve hatta, kendi taraftarları arasında sınır bozuklukları ve intıharlar bile oldu Bunlar bılındığinde, bütün bu olgular Freud'a ve freudculuğun sonraki tarihine yenı bır ışık tutmaktadır. Yorumcular Freud'un okulunun gelecekteki yazgısını onun kendı bıyografisinde ve psikanalizın, doğası gereği, böyle bir yazgı hazırladığının doğrulanmasında görmeye başladılar. Bu gerı plana karşı, Lacan'ın okulunun yazgısı da butunüyle normal,hatta önbelırlenmış bır şey olarak yorumlanmaya başlandı

Roustang'ın yazıları bu araştırmalar bağlamında tikel olarak önemli oldu O kendisini yeniden değerlendirmelerle ve tarıhsel koşutluklar çizmekle sınırlamadı, lacancı psikanalıze karşı kendi şiddetle eleştırel tutumunu gösteren bır dızi düşünce ileri sürdü. Dahası, bu düşunceler bılgıbilimsel açıdan temellendirildi: Lacancı psikanalizın reel sorunlarının analızı için zorunlu olan bu "bılgibilimsel kaygı"yı taşıdı; (kendisinin işaret ettiği gibi) çağdaş psikanalıstler arasında bulunmayan bir nitelikti bu. Bu nedenle, Roustang bır bütun olarak alınan psikanalıtık kuram ve pratığın çekirdek sorunlarını nıtelendirebildı. Onun Lacan'a ıtırazı, hiçbır grup sorunun lınguistik araçlarla çözulemediği ıdi.

Roustang'ın bılindışına ılışkin anlayışının tezlerını Lacan'ın yaklaşımının ilgılı tezleriyle karşılaştırırsak, bütünüyle tutarlı bir konum farklılığı buluruz. Bilinçdışı, bir dil olarak anlaşılabilir mi? Hayır, bu benzetme ancak, bılince ve bilinçaltına yollama yapılırken yerındedır, diyordu Freud'a başvuran Roustang Bılinçdışı gerçekte, düşunebilir olanı, tek başına sözumona lınguistık konuşma şöyle dursun, bir yapısı bile olmayan reelden ayıran belli bır hıpotetık sınırdır. Psıkoterapik pratık lınguistık işlemlere ve aracıyla (nıteleyıcıyle) oyuna ındırgenebılır mi? Hayır, analıst (çözümleyici) ile başvuran arasındaki psikoterapatık ılışkı dilde açılmış değıldir: Dıl ve konuşma yalnızca aktarımın yer almasına olanak veren koşul ya da araç olarak ışlev görür[11] Lacan'la birlikte, ınsanın "konuşan bır yaratık" (parlêtе) olduğu söylenebılır mi? Eğer insanın aracı'nın (niteleyıcının) emrıne tabi olmasına yollama yapılıyorsa, söylenebılir; ama bu, insandaki her şeyin linguistık ılışkılerle belırlendiği vb. vb. anlamında alınırsa (lacancı yönelimli psikanalistlerın çoğunun varsaydığı gibi), söylenemez. Dılin etkin biçimde psıkoterapide kullanıldığı olgusu bile, dıyordu Roustang onun uygulanmasının doğal bakımdan lınguistik olmayan ve dille belırlenemeyen daha derin, belli yapılandırma düzeylerıne bağımlı olduğunun tanıtıydı.

Sonuçta, Bılinçdışı'nın psikanalıtik kuramı deneyime bağımlıdır ve bu deneyim sıra-

sında, yalnızca linguistik ilişkiler değil, dile indirgenemeyen ilişkiler de kurulur. Telkin ve hipnoz bunun örnekleridir. Psikanalitik kuram linguistik-olmayan deneyime açık olacaksa, tamamlanmış ve kodlanmış bir bilgi fonu biçimini alamaz; bunda ustalaşmak, kendi başına, pratik bir sonuç üretecektir. Her yeni çözümleme hem yeni bir kuram çeşidi, hem de yeni bir pratik biçimi doğuruyor. Psikanalist de, benzer biçimde, "yeniliğe mahkum"dur. O adam ya da kadın "ben bir kuramın kurucusuyum" diyemez, ancak "ben kuramlaştırıyorum" diyebilir, diyordu Roustang.[12] Bu yüzden, kurallar getiren herhangi tür bir örgütlenmede kuramlaştırıcı psikanalistleri bir araya toplamak aynı zamanda terimler açısından da bir çelişkidir: Dogmatik olmayan psikanaliz yalnızca "asosyal" olabilir.

Roustang'ın anladığı gibi, psikanalizin bilgibilimsel görevi genelde önemli olanı yıkmak (to break down the generally significant) ve görünürde iletişime elverişli olmayanı iletişim alanına sokup, bir kişiden başkasına aktarmaktır. Bireysel deneyimin evrensel bir mantıksal anlatımına ve usdışının "evcilleştirilmesi"ne yönelik bu çaba psikanalize "bilimsel alanda" bir yer kazandırmıştır. Ne var ki, şimdiki gelişim aşamasında psikanaliz birbilim değildir. Her şey bir yana bilimsel bir kuram hipotezler ileri sürme ve bunların deneysel irdelemelerini yapma olanağını önvarsayar. Oysa, Bilinçdışı'nın genel kuramı (ister freudcu, isterse lacancı olsun) herhangi bir deneysel irdelemeye esasta konu olmamıştır ve daha da önemlisi, herbir pratik deneyimsel durum sırasında çözümleyicinin (analistin) kurmak zorunda kaldığı özgül "kuramlar" da değildir (Freud'u izleyen Roustang böylesi kuramları "yapılandırmalar" diye niteler). Öyleyse, Bilinçdışı'nın hangi bilimsel kuramından söz edebiliriz? Çözümleyicinin yapılandırması başvuranın yaşam tarihinde unutulmuş yahut bastırılmış olan bir ya da başka bir takım olaylarla ilgili bir hipotezdir. Eğer bu "yapılandırma" başvuranın yer alan bir olayı anımsamasına yardım ederse ne alâ : Kuramsal yapılandırmanın doğrulanmasıdır bu. Ama ya etmezse? O zaman, çözümleyici ikna ve telkini kullanmalı ve başvuran da, kendi geçmiş tarihinin gerçek bir bilançosu olarak, kendisine sunulan çeşidi (versiyonu) almalıdır. Oysa, telkin işleminin kendisi bilgibilimsel açıdan sınanmamıştır ve bilincin az çok açık manipülasyonundan (güdümlemesinden) kurtulmuş değildir. Ve üçüncü bir olanak daha vardır: Başvuran ne gerçek olayı anımsar, ne de çözümleyicinin savlarını doğru olarak kabul eder; çözümleyicinin yapılandırmasını kendi tarihinin bir parçası olarak kabul etmeyi reddeder. Bu, çözümleyiciyi, kendi yapılandırmasını değiştirmeye zorlar mı? Kuşkuludur,; kural olarak, çözümleyici böylesi inatlaşmayı, kabullenmeye karşı giderilmemiş bir direniş olarak açıklar. Bu durumda hakem, kendisi "dindirilmemiş bir aktarım"a sahip olan bir kişidir: Çözümleyici kendi komplekslerine sahiptir ve bunlar da, zaman zaman, başvurana geçirilebilirler (nitelendirildiği şekliyle, "karşı aktarım").

Burada, psikanalitik pratik -yoluyla- bilgilenmenin tüm başarılarını ve yanılgılarını, Roustang'ın sonunda vardığı sonucu daha anlaşılır kılmak için böylesine ayrıntılı biçimde tartışıyoruz. Psikanalizin başlıca ereği iyileştirmektir. Ne var ki, esasta çözümleyicinin kuramsal çalışması yoluyla değil, daha çok, bilinçdışının kendisinin yaratıcı eylemiyle, bu ereğe ulaşır. Bilinçdışı, kendisini düşlerde ve fantazilerde açığa çıkarır ve fantastik bir model yaratır; yalnızca kendi kendine yeterli olmayıp, tam bir değerlenme ve kendi kendini yeniden yapılandırma sırasında, yenilenen ve iyileştirilen kişinin desteğini de sağlayabilen kendi yaşamına yol gösterir gözükmektedir. Roustang, artistik yaratıcılığın bilimsel (terapatik) bir iş olarak görülebileceğini gösterdi. Bu nedenle, psikanaliz tartışılırken sanat ve bilimi karşı karşıya koymak doğru değildir.

Psikanalizin kuramsal ve pratik yanları arasındaki lacancı çelişki, bu yüzden, Roustang'ı ürkütmedi. Bilinçdışı konusundaki psikanalitik bilgide bir belirlenimcilik (determinizm) ögesinin -kendisi olmadan, bilimin uygulanamadığı bir öğenin- var olması ölçü-

sünde, bir psikanaliz kuramı vardır. Nedenler ve sonuçlar arasındaki bağlantının açık uçluluk (open-endedness) öğesiyle, yeni ve özgül bir bireysel durumu her seferinde yorumlama zorunluluğuyla kesilmesi ölçüsünde, bu kuram yoktur. Burada Roustang, psikanalizin herhangi bir biçimindeki (yalnızca Lacan'ın ki değil) ve herhangi bir psikanalitik deneyimdeki çelişkiyi ilintilendirmiştir. Psikanaliz, bir bilim olma çabası olmaksızın var olamaz. Ne var ki, bilimsel bir yaklaşıma yönelik bu eğilim karşılanmak durumunda kalındıysa ve sonunda, biçimselleştirilmiş bir psikanaliz kuramı yapılandırıldıysa bu, psikanalizin kendisini geçmişin gizemsel kılığından kurtarmış olduğu anlamına gelmeyecekti. O; daha önceleri fantastik telkinler ve sezgisel kestirimler düzeyinde var olan şeyin bilimsel bir **rönesansı** değil, psikanalizin sonu olacaktı: Bu ise, psikanalizde kuramsal açıdan doğru ve pratik açıdan etkin olan her şeyin sonu anlamına gelecekti. Roustang'ın sonucu hâlâ pek hakça kabul edilemez. Eğer, her vesileyle yeni bir durumla karşılaşma bilimsel yaklaşımın reddedilmesi anlamına geliyor idiyse, o zaman hiçbir bilim -tikel olarak psikoloji, tıp ve başkaları- var olamazdı.

Psikanaliz, göründüğü kadarıyla, kişiler arası ilişkinin bir ya da başka bir özgül durumunda, bilinçdışı konusunda var olan bilginin, asla sonu gelmeyen arabuluculuk süreci gibi işlev görür. Bu toplumsal ilişki yoğun bir bilimsel araştırmanın konusu pek olamamakla birlikte, çözümleyici ile başvuran arasındaki gerçek toplumsal ilişkileri de dolaylı olarak ortaya koyabilir. Bu geniş bağlamda, Bilinçdışı'nın linguistik yönlerini ortaya koyma çabası, eğer bunlar sözel-öncesi düşünden dille anlatılan düşünceye yol açan aşamalar olarak kabul edilirlerse, olumlu bir yön de taşır.[13]

Araştırmamızın genel sonuçları şuna gelip dayanıyor; Lacan'ın kalıtı çevresindeki tartışmalar, kendi bağlamları içinde önemli ve olumludur. Bu tartışmalardaki her karşılığın ardında, ideolojik tonlarla muğlaklaştırılabilen, ama bunlara indirgenemeyen, oldukça gelişmiş bir anlayış vardır. Tikel olarak Tiflis Sempozyumu ve onun uyandırdığı polemikler; uluslararası psikanalitik düşünceye (ve yalnızca onun Fransız öğesine değil), Lacan'ın düşünce ve yazılarının çözümlenmesinin, bir bütün olarak Bilinçdışı sorununu anlamak için çeşitli olanaklar gösterdi. Aynı zamanda da, bu polemikler Lacan ve lacancılık gibi, büyük önem taşıyan fenomenlerin çağdaş dünyanın ideolojik çatışmalarına dahil edilmekten kaçınılamayacağını bir kez daha gösterdi. SSCB'de, Bilinçdışı'nın "rehabilitasyonu" sözünün ardında tümüyle belirgin bir ideolojik yorumlama vardır. O zaman Sovyet araştırmacılar bu düşünceyi açıkça ve anlaşılır şekilde savundular.

Lacancılığın Psikanalizin yeniden doğması mı yoksa sonu mu olduğu sorusuna net bir yanıt pek verilemez. Açıktır ki, psikanaliz tek bir okulun, görüşün ve önderin yüceltilmesiyle, yani bu kuram gizemselciliğe ve onun otoriterizme dönük uygulanmasına çeviren her şeyle birlikte 'sona erer'. Ne var ki, psikanaliz başka olanaklara da sahiptir. Bu olanaklar, psikanilizde, sözün ve gücün büyüsüne karşı çıkabilen eğilimlerin gelişimini kucaklar. Gelecek, Lacan'ın kalıtımın hangi bölümlerinin bu alanda daha çok gelişme vaad ettiğini, tam olarak gösterecektir. Şimdi, güven içinde söylenebilecek tek şey, Lacan'ın anlayışlarında böylesi öğelerin kesinlikle var olduğudur.

NOTLAR

1. J.Larcan, Ecrits Paris 1966.
2. C.Clément, Les fils de Freud son fatigué.
3. a.g.y.
4. a.g.y.
5. a.g.y.
6. a.g.y.

7. a.g.y.
8. a.g.y.
9. Tıflis Sempozyumu'na sunulan bir raporun metni, Ekim 1989, s.175-178.
10. a.g.y.
11. a.g.y.
12. a.g.y.
13. F.V. Bassin, "Bilinenin Sınırlarında: Düşünmenin Konuşma Öncesi Biçimi Sorunu", Bilinçdışı: Doğa, İşlevler ve İnceleme Yöntemleri, Tiflis, 1978, s.735-750.

KAYNAK

Social Sciences 1987/3

Tarih Felsefesi

"yeni sağcılar"ın tarih felsefesi

ivan gobosov*
almancadan çeviren: ayla aydın

Kapitalist ülkelerdeki ideolojik akımlar son 10-15 yıl içinde önemli değişikliklere uğradılar. 60'lı yılların sonu ile 70'li yılların başlarında "yeni solcular"ın görüşleri yaygınlık kazanmıştı. Manevi üstatları Herbert Marcuse, öğrencileri, devrimci hareketın belirleyici gücü olara ilân etmişti. "Yeni solcular" aşırı devrimci sloganlarla kapıtalistlerın egemenliğini derhal yıkma, burjuva değerlerini tamamen yadsıma çağrısında bulunuyorlardı. Fransa'daki Mayıs 1968 olayları toplumun tüm kesımlerini harekete geçirmişti. "O günlerde bir devrimi mümkün kılacak gerçek devrimci bir durum, genel bır kriz mevcut olmamasına" rağmen, herkes bir devrimden söz ediyordu. 70'li yılların sonlarında politik ve ideolojik durum köklü bir değişikliğe uğradı: "Yeni solcular" fiilen ortadan kalktı, öğrenciler içlerine kapandı ve artık burjuva devletine saldırı çağrıları yapmaktan vazgeçti. Aşırı gerici ve sağ radikal görüşlere de bağlı olan muhafazakar partiler iktidara geldi. Sağa doğru bir kayma gözlendi, "gericiliğin bütün alanlardaki, yani iç ve dış politikadaki, ekonomi ve kültürdeki, insan aklının bilgilerini kullanmadaki ezici baskısı" modern emperyalizm için tipik bir hale geldi.

Sağa kayma ve yeni-muhafazakar güçlerin ılerleyişi, kapıtalist toplumun derinleşen krızine bir kanıt oluşturmaktadır. En gerici partilerle ideologları işçi sınıfının konumlarına karşı saldırıya geçtiler ve aynı zamanda emekçilere -iktidara geldikleri takdirde- krizi atlatacaklarına ve giderek tüm sosyal sorunları çözeceklerine dair söz verdiler. Bu demagojik sözler, sol ve liberal hükümetlere güvenleri azalan ve yeni-muhafazakar hükümetleri yeğ tutan insanların haleti ruhiyelerini önemli ölçüde etkiledi. Böylece 60'lı yılların sonu ile 70'li yılların başlarında Fransa'da "yeni sağcılar"ın ideolojik akımı yaygınlık kazandı. Avrupa uygarlığını araştırmak ve incelemek üzere bir grup (G.R.E.C.E) kuruldu. Üyeleri (kendi ifadelerine göre) Avrupa kültürünü yeniden canlandırma kararını aldı. Grubun çalışmalarına, değişik bilim alanlarının temsilcileri aktif şekilde katılıyordu. Felsefeciler, sosyologlar, gazeteciler, hekimler, sanatçılar vb.

* Felsefe doktoru, Moskova Devlet M.V.Lomonosov Üniversitesi'nde profesör. Uzmanlık alanı: Tarihsel materyalizm, burjuva tarih felsefesi ve dış ülkelerdeki Marksist felsefeler. Eserleri: "Modern Fransız Burjuva Tarih Felsefesı", "Fransız Marksistlerin Eserlerinde Leninist Felsefi Miras", "Tarihsel Sürecin Anlamı ve Yönelimi" vb.

Grubun üyelerine, kendilerince de yadırganan, "yeni sağcılar" adını önce kimin taktığını saptamak bugün pek mümkün değildir. Kendilerini ilerici düşünürler olarak gören bu kişiler, bu tanımlama nedeniyle görüşlerinin tamamen yanlış anlaşıldığını ve saptırıldığını öne sürdüler. Ancak hem ilerici hem de liberal aydınlar, ırkçılığın, şövenizmin, öjenik'in (insan dölünü düzenleme ve iyileştirme yöntemi) nüfuz ettiği grubun fikirlerinde sağa doğru belirgin bir kayma görmektedirler. Hatta, katolik filozof George Hourdin "yeni sağcılar"ın görüşlerini faşist ideoloji ile özdeşleştirmektedir.[1] "Yeni Sağcılar" kavramı gitgide yandaşlarının bilincinde yer etti. Grubun ideologlarından Alain de Benoist, "sağcı'teriminden yararlanalım, hemen hemen herkesin kendini solcu gördüğü 70'li yılların Fransasında bir sağcı olmak, hiçbir çehreye sahip olmamaktan iyidir"[2], diye yazıyordu. "yeni sağcılar" ana görevlerinin, "yarın insanların kaderine yön verecek kişilerin bilincinde derinlere kök salmış"[3] Marksizme karşı kararlı bir savaş olduğunu gizlemiyorlardı. "Yeni sağcılar"ın ideolojisindeki bu anti-Marksist yönelim, Raymond Aron tarafından hemen açıklanmıştı, şöyle yazıyordu: "Yeni sağcılar'ın 'ana hedefi' tamamen bellidir: Politik tartışmalarda tekeli Marksistlerin elinden almak."[4]

"Yeni sağcılar" fikirlerini 60'lı yılların sonu ile 70'li yılların başlarında geliştirmiş olmalarına karşın, yükselişleri dikkati çekmemiştir. Aron'a göre, "yeni filozoflar" aranırken, "yeni sağcılar" gölgede kalmışlardı. Bunun nedeni de, 70'li yılların başlarındaki politika sahnesinde aşırı sol öğelerin konumlarının hâlâ güçlü olmasından kaynaklanıyordu. Ama 70'li yılların sonlarına doğru durum önemli ölçüde değişti. "yeni sağcılar"ın felsefesi, Fransız toplumundaki muhafazakar çevrelerin bilincine iyice nüfuz etti (kitle iletişim araçları tarafından da destekleniyordu) ve burjuva toplumunun değişmez ideolojik temellerinden biri haline geldi.

"Yeni sağcılar" hareketi modern kapitalist ülkelerde elverişli bir ortam buldu ve liberalizmden vazgeçmeye, katı bir iç ve dış politika izlemeye, tüm ilerici akımları ideolojik yaşamdan dışlamaya çağıran uluslararası yeni-muhafazakar hareketin içinde yer aldı. "yeni-muhafazakarlarla 'yeni -sağcılar'ın ideolojik özellikleri arasındaki benzerlik, burada söz konusunun sadece tek tek grupların sloganları değil, daha çok gelişmiş kapitalist ülkelerde yaygınlaşan muhafazakarlığı ideolojik olarak destekleme çabaları olduğunu kanıtlamaktadır."

"Yeni sağcılar"ın temsilcileri olarak Alain de Benoist, Charles Bressoles, Henri Gobard, Robert de Herte, Pierre Vial, Michel Marmin vb. gibilerinin adlarını sıralayabiliriz. "Yeni sağcılar" ile "yeni filozoflar" Fransa'nın ideolojik yaşamına aynı zamanda, 1968 Mayıs ve Haziran olaylarından hemen sonra girdiler. Ancak "yeni filozoflar"ın bir çoğu bu olaylara katılırken, "yeni sağcılar" kesinlikle karşıydılar. "Yeni filozoflar" "yeni sağcılar"ın düşüncelerini reddediyorlardı[5], ama onlar da "yeni filozoflar"ın görüşlerini sık sık eleştiriyorlardı. Örneğin Alain de Benoist "yeni felsefe"nin üç ana momentini vurguluyordu: Birincisi, iktidar bir baş belasıdır; ikincisi, iktidarda kaçıp kurtulmak mümkün değildir, çünkü o her yerdedir; üçüncüsü kötülük herkese içindir. Bu yüzden dünya hor görülmelidir, zira "burada iktidar her defasında yeniden doğmaktadır."[6] Yazar, "yeni filozoflar"ın görüşlerini eleştirmekte ve haklı olarak, iktidarı mutlaklaştırdıkları ve toplumun sosyal yapısı hakkında oldukça müphem fikirlere sahip oldukları serzenişinde bulunmaktadır. Alain de Benoist toplumun, yasalar, örgütler, kuruluşlar ve iktidar olmadan kendi başına yeterli olmayacağını yazmakta, ancak iktidarın olumlu bir işlev gördüğünü söylemektedir, çünkü iktidar olmadan toplum bir anarşiye dönüşecektir ve sonuçta yok olacaktır. "Yeni sağcılar" tarafından "yeni filozoflar"a yöneltilen bu suçlama haklı ve tutarlı diye kabul edilebilir. Ama "yeni filozoflar"ın sol ideolojik bir akımı temsil et-

tıklerine ilişkin "yeni sağcılar" tarafından öne sürülen sav inandırıcı değildir. "Yeni filozoflar"ın görüşleri "yeni sağcılar"ın aşırı muhafazakar görüşlerinden elbette daha ılımlıdır, ancak her ikisi de sağ kökenli burjuva düşüncelerinin çerçevesi dışına çıkmamaktadır.

Totalitarizmi (bu kavramdan, çeşitliliğin yadsınması ve tüm sosyal fenomenlerin tek bir fenomenle sınırlandırılması anlaşılmaktadır), milliyetçiliği ve kaderciliği savunan "eski sağcılar"ın geleneklerinden koptuklarını açıklayan "yeni sağcılar" özellikle de, devrimci burjuvazi tarafından ilân edilmiş olan ve demokratik ve de sol güçlerce geleneksel olarak savunulan özgürlük, eşitlik, kardeşlik ilkelerine saldırmaktadırlar. Kanılarına göre, Musevi-Hristiyan dini tarafından halkın arasına huzursuzluk yaratmak amacıyla sokulmuş bu sosyal değerleri (özgürlük, eşitlik vb.) güya başlangıçta içermeyen Avrupa kültür mirasını yeniden canlandırmak gerekmektedir. Avrupa yeniden eski, güzel antik gelenekler geri dönmeliydi. Pierre Vial şöyle yazıyor: "Her türlü dogmatizmden kurtulmak için, insanın yeni bir dünya keşfetmesi, yeni bir dünya görüşüne, yeni yaşam kurallarına sahip olması ve niteliksel bir sıçrama yapması zorunludur. Yıldızları ele geçirmek için, tanrıça Athena'yı uyandırmak gereklidir.."[7] Bunun için de "bilincin, yaşamın ve aklın tüm alanlarını kapsayan bir öğreti geliştirilmelidir."[8] "Dört ya da beş bin yıllık mirastan yararlanılmalıdır. Demek ki, bizler Romalıların, Keltlerin, Cermenlerin ve Yunanlıların devamıyız."[9]

Eski kültür mirasına yöneliş tamamiyle doğaldır, çünkü bugünü ayrıntılarıyla araştırmak için, insanın geçmişi çok iyi tanıması gerektiği bilinmektedir. Bu konuda Immanvel Kant şöyle diyordu: "Doğa nesnelerinin şu anki durumlarına dair eldeki bilgiler, bunların daha önce ne olduklarına ve şimdiki durumlarına gelmek için değişik yerlerde hangi başkalaşım evrelerinden geçtiklerine dair bilgilerin eksikliğini hâlâ hissettirmektedir."[10] Ancak "yeni sağcılar", geçmişe yönelerek, tamamen başka bir amaç gütmektedirler: Eski çağda Avrupa sadece Avrupalılara aitti. Modern Avrupa ise diğer kıtalardan gelen göçmenlerden, Asya'dan taşınmış Musevi-Hristiyan ideolojisinin ögelerinden ve kanılarına göre Avrupa için yabancı bir öğreti olan Marksizmden kurtarılmalıydı. Kısacası, "yeni sağcılar", tüm öteki ırk ve halklardan "üstün" olan "temiz" beyaz bir ırkın yaşadığı "temiz" bir Avrupa'nın savunuculuğunu yapmaktadırlar.

Batılı birçok bilim adamı "yeni sağcılar"ın gerici düşüncelerini reddetmekte ve onları ırkçı, seçkinci teorileri yeniden canlandırmakla, modern bilimin bilgilerini bu amaç uğruna tahrif etmekle suçlamaktadır. Thierry Pfister, "yeni sağcılar"ın, "biyolojiyi öjenik'in hizmetine soktukları"[11] nı yazıyor ve şöyle devam ediyor: Kitle toplumuna karşı savaş adına "yeni sağcılar" seçkinlerden, Nietzsche'nin üstün-insanından yana çıkıyorlar. Temsilcilerinden Kathleen Evin'e göre "yeni sağcılar"ın temel ilkeleri şöyle:"Öjenik, Malthusçuluk, ırkların ve bireylerin eşitsizliği, güçlü devlet, bir önderin zorunluluğu, aşırı bireycilik, Kelt kültürü, Batı'nın ölmez değerleri, ırklarının karışmasından ve yabancılardan duyulan korku."[12]

"Yeni sağcılar"ın tarih felsefesinin çıkış noktasını görecilik oluşturmaktadır: Dünyada her şey görelidir, bu yüzden toplumsal yaşam tek bir etkenin yardımıyla açıklanamaz. P.Vial, "toplumu global olarak yorumlamaya yarayan şemaları reddediyoruz", diye yazıyor. "Örneğin Karl Marx dünyayı üretim ilişkileri kavramının yardımıyla, Freud libidonun yardımıyla, Adam Smith ve liberal okulu serbest ticaret yasasının yardımıyla yorumluyor... Bizim için açıklayıcı bir anahtar mevcut değildir."[13] Açıklamak için gerçekten bir anahtarları yok, ama insanların ve ırkların eşit olmadığını kanıtlamak için can atıyorlar. Bu amaçla felsefe tarihine genel bir bakışla, bir zamanlar adcılarla (nominalist) gerçekçiler arasında baş gösteren sert tartışmaları inceliyorlar. Adcılar bilindiği gibi, sa-

dece tekili kabul ediyor ve geneli reddediyorlardı, buna karşılık gerçekçiler geneli kabul ediyor ve bilginin temeli olarak tekili reddediyorlardı. Bu bağlamda Marx; adcılığı "materyalizmin ilk ifadesi"[14] diye tanımlar. "Yeni sağcılar" adcıların öğretisini savunmaktadır, ama bunu materyalist konumda oldukları için değil ("yeni sağcılar" tıpık öznel idealistlerdir), tersine adcılık guya eşitliği yadsıdığı için yapmaktadırlar. Alain de Benoist'nın savına göre, "her eşitlik-karşıtı görüş adcıdır, nesneler arasındaki ve insanlar arasındaki farkların bir genel-olanla sınırlandırılamayacağını zorunlu enkoşul sayar"[15] Alain de Benoist, adcılıktan dünyanın çeşitliliği ortaya çıkar, diye devam etmekte, ama bu çeşitliliği yadsıyanlar totalitarizme bağlı kalırlar, yani tek bir sosyal fenomenin, indirgemecilığin ve eşitçiliğin egemen rolünü kabul ederler.

Alain de Benoist, Marx'ı da gerçekçiliğin taraftarlarından sayıyor. "Marx tarafından 'kapital'de kullanılan anahtar kavramlar (kapitalizm, proletarya, işçi, burjuvazi) sabit ve ust-teorik bir anlama sahiptirler ve skolastikteki genel kavramların işleviyle karşılaştırılabilecek bir işlev görmektedirler."[16] De Benoist, Marksist felsefeyi çok iyi bildiğini iddia ediyor, gerçekteyse onu ya anlamıyor ya da bilinçli olarak yanlış yorumluyor.

"Yeni sağcılar" bundan başka tekille genelin diyalektiğini de anlamıyorlar, bu yüzden Ortaçağ adcılarıyla gerçekçileri gibi tekille geneli birbirinden ayırıyorlar. Marksist Leninist felsefe, bilindiği uzere, tekille genelin ayrılmaz bağından yola çıkar. Lenin şöyle yazıyor: "...Tekil, sadece genele götüren bağlam içinde mevcuttur. Genel yalnızca tekilde, tekil nedeniyle mevcuttur. Her tekil (şu ya da bu tarzda) bir geneldir. Her genel, tekilin (bir parçası ya da bir yanı ya da özü)dür. Her genel, tekil nesneleri sadece yaklaşık olarak kapsamına alır. Her tekil, tamamlanmamış bir şekilde genelin içinde yer alır vb. vb."[17] Tekil genelsiz olmaz, genel de tekilsiz olmaz. Genel kavramlar, nesnelerin ve fenomenlerin en önemli özellikleriyle yanlarını içerirler.

"Yeni sağcılar", eşitlik düşuncesini reddetmek için "her halk, her kültür kendine özgü normlara sahiptir"[18] tümcesinde ifadesini bulan dünyanın çeşitliliğini kanıtlamak için, felsefe tarihine göz atma ihtiyacını duymuşlardır. Ancak dünyanın çeşitliliğini, daha doğrusu, çok yönlülüğunu kim yadsıyor ki? "Yeni sağcılar"a göre, Marksizm eşitçilik ve totalitarizm ilkelerine dayanmakta, dunyadaki çok karmaşık fenomenlerle süreçleri ekonomiye indirgemektedir. Sadece ekonomiye, başka bir şeye değil. De Benoist, "totalitarizm, eşitlik düşuncesinin, özellikle de ekonomi duşüncesinin ürünudur. Eşitlik kült'ü, ekonomi kult'ünün bir ürünüdür"[19], diye Claude Polin'i tekrarlamaktadır. Marx'a göre insan, "ekonomik bir hayvan", "yeni sağcılar"a göreyse "kültürel bir varlıktır."[20]

"Yeni sağcılar"ın, eleştirilerini özellikle materyalist tarih anlayışına,tarihsel sürecin birliğine karşı yönelttikleri kolayca anlaşılmaktadır. Marksist tarih anlayışına karşı yönelttikleri bu eleştiriler özgun olmaktan uzaktır: Onlardan önce başka burjuva filozofları da aynı argümanları öne sürmüşlerdi.

Materyalist tarih anlayışının çıkış noktası şudur: "Maddi yaşamın üretim tarzı, sosyal, politik ve manevi yaşam sürecinin bütününü koşullar."[21] Tüm toplumsal fenomenler için ekonomik koşulların biricik belirleyici moment olduğu savı, Marksizm-Leninizm klasiklerinde yer almamaktadır. Engels 90'lı yıllardaki mektuplarında, dış ekonomik etkenlerin tarih sürecindeki işlevini mükemmel bir şekilde gözler önüne sermiştir: "Ekonomik durum temeldir, ama üstyapının çeşitli momentleri, yani sınıf savaşının politik biçimleri ve sonuçları, kazanılmış mücadeleden sonra kazanan sınıfın saptadığı yasalar, hukuksal biçimler ve hatta katılanların bilinçlerinde bütün bu gerçek mucadelelerin yansıması, politik hukuksal, felsefi teoriler, dinsel görüşler ve bunların birer dogma sistemine doğru gelişmeleri, işte bütün bunların sonuçları bile tarihsel mücadeleler sürecini etkilemektedir ve birçok durumda özellikle bu mücadelelerin biçimini belirlemektedir. Bu durum, bütün

bu momentlerin karşılıklı etkileşimidir; bu etkileşimde ekonomik hareket sonsuz sayıdaki rastlantısallıklar tarafından (...) zorunluluk olarak kendini kabul ettirmektedir. "[22] Demek ki, tarihsel materyalizm karmaşık sosyal fenomenler bütününü ekonomik etkenle sınırlanıyor. Her toplumsal fenomen herhangi bir, yalnız kendine özgü bir işlev görmektedir, ancak sonuçta ekonomik temel tüm sosyal süreçleri belirlemektedir.

"Yeni sağcılar", tüm toplumsal etkenleri eşit önemde gören ve kimi zaman birini, kimi zaman da diğer etkeni ön plana çıkaran teoriye bağlı kalmaktadırlar. G. Plehanov bu teoriyi zamanında tam olarak karakterize etmişti: "Etkenler teorisi açısından toplum, çeşitli 'güçler'ın -ahlak, hukuk, ekonomi vb.-, her biri kendi yönünden olmak üzere, tarihsel yolda sürükledikleri ağır bir yük olarak görünmektedir."[23]

"Yeni sağcılar" Avrupa kültürünün yeniden canlandırılmasını savunuyor ve aynı zamanda dünya tarihinin bütünlüğünü yadsıyorlar. Oysa kültürü gerçekten analiz etseler-di, o zaman kendi yasaları temelinde gelişen kültürün bütünlüğünü gözden kaçırmazlardı. Dunya tarihinin bütünlüğü dolayısıyla "bütün kültürler belirli homojen bir içeriğe sahiptirler."-Değişik kıtalarda ve değişik bölgelerde yaşamış olan ilk insanlarda ortak kültürel özelliklere rastlamak mümkündür. Feodalizm çağının ortak kültür öğeleri, hem Avrupa halklarında hem de öteki kıtaların halklarında kolaylıkla ortaya çıkarılabilir.

Burjuva kültürünün tüm kapitalist ülkelerde pek çok ortak özellikler gösterdiği, tartışma götürmez bir olgudur.

Marksist felsefe dünya tarihinin bütünlüğünü kanıtlamakla ve aynı zamanda çeşitliliğini vurgulamaktadır. Her ülkenin, her bölgenin özgül özellikleri nedeniyle, tarihsel sürecin genel yasaları değişik etkilerde bulunmaktadır. Aynı tip üretim ilişkilerinde bile, sosyal fenomenlerin sonsuz çeşitliliği belli olmaktadır. Marx buna dikkati çekmektedir: "aynı ekonomik temel -esas koşulları açısından aynı-, sayısız farklı ampirik durumlar, doğal koşullar, ırk ilişkileri, dış tarihsel etkiler vb. yüzünden; sadece bu ampirik olarak verili durumların analiz edilmesiyle kavranabilen sonsuz sayıda çeşitlemeler ve nüanslar halinde ortaya çıkabilir."[24]

"Yeni sağcılar" yalnız tarihin bütünlüğünü değil, üstelik anlamını, gelişme yönünü de reddetmektedirler. Alain de Benoist örneğin tarihi saçma diye nitelemekte ve Avrupa teorik düşüncesinde iki gelişme anlayışının bulunduğunu yazmaktadır: Doğrusal ve devresel.

İlk anlayışa göre tarihin bir başı bir de sonu vardır ve bunun kavranılması tarihsel sürecin yönünün açıklanışına bağlıdır. Bu anlayış, diyor de Benoist, insanın özgürlüğünü çok kısıtlıyor, çünkü insanoğlu toplumun kaderci gelişmesiyle yetinmekten başka bir seçeneğe sahip değildir ve buna zorlanmaktadır. Burada insanın karşısına, olaylarla fenomenlerin, sonuçta arzu edilen hedefe vardıracak olan kesin belirlenmişliği çıkmaktadır. Doğrusal anlayışa göre insan edilgen bir gözlemcidir, ama etkin bir yaratıcı değildir. "Geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek birbirlerinden tamamen ayrı ayrı ele alınmaktadır, çünkü geçmiş bir daha geri gelmeyecek bir şey, gelecek henüz varolmamış bir şey ve şimdiki zaman başı sonu belli olan çizginin üstünde bir nokta olarak yorumlanmaktadır..."[25] Alain de Benoist Marksistleri de bu anlayışın yandaşları olarak görüyor ve şöyle diyor: Marx'a göre "sınıf savaşı itici güçtür. Belirli tarihsel bir aşamada en çok sömürülen sınıf durumunu fark ediyor ve o anda itibaren insanlığın kollektif Mesih'i haline dönüşüyor... Savaşın sonunda iyi ile kötü birbirinden ayrılıyor, sınıfsız bir toplum kuruluyor, bolluk içinde yüzülüyor ve komünizmin mutlu günleri başlıyor. Bu ise tarihin sonu demektir."[26] Doğrusal gelişme anlayışı, diye Alain de Benoist devam ediyor, katı zorunluluktan hareket

etmekte ve rastlantısallığın tarihteki rolünü tamamen hor görmektedir

De Benoist ve öteki "yeni sağcılar" Marksist toplumsal gelişme teorisini tahrif ettikten sonra, onu erekçi (finalist) teoriler kategorisine kattılar.Oysa bilimsel komunizmin kurucuları, tarihsel gelişmenin diyalektik açıdan ele alınması gerektiği, gelişme ile toplumsal ilerlemenin önüne geçilmeyeceği savını öne sürmüşlerdi. Engels bu bağlamda şunları yazmaktadır: "Bilgi kadar tarih de, insanlığın ülküsel olarak eksiksiz bir durumu içinde son ve kesin tamamlanışa varamaz; eksiksiz bir toplum, eksiksiz bir 'devlet', ancak imgelemde (muhayyilede) var olabilen şeylerdir; tam tersine, tarih içinde ardarda birbirini izleyen durumlar, insan toplumunun aşağıdan yukarıya doğru giden sonsuz gelişmesi içinde ancak geçici birer aşamadırlar."[27]

İnsanın özgürlüğü ve rastlantısallığın tarihteki rolü sorunlarını alalım. "Yeni sağcılar" açısından sosyal fenomenlerin belirlenmişliği, insanın özgürlüğü ile eylemlerini kısıtlamaktadır, çünkü diğer burjuva filozofları gibi onlar da özgürlüğü doğa ve toplumdan mutlak bağımsızlık diye görmektedirler. Bu tür bir özgürlük anlayışı, insanı edimsel olarak özgürlüksüzlüğe mahkum eder. İnsanı gerçekten özgür kılan, sadece doğa ve toplumun gelişim yasalarını bilmek ve bu yasaları pratikte beceriyle uygulamaktır.

Sosyal fenomenlerin belirlenmişliği insanın özgürlüğünü asla sınırlamaz. Lenin, "yeni sağcılar" gibi, belirlenimciliğin güya bireyin özgürlüğü ile çelıştığı kanısında olan liberal halkçıları eleştirirken şöyle diyordu: "İnsan davranışlarının zorunluluğunu beyan eden ve iradenin özgürlüğüne ilişkin anlamsız masalları reddeden belirlenimcilik düşüncesi, insanın aklını ve vicdanını ya da davranışlarının değerlendirilişini hiç de yabana atmaz."[28] Nesnel -olanın öznenin davranışlarını belirlemesi, ama öznenin de nesnel sürecin akışını etkilemesi, toplumda nesnelle öznelin diyalektiğinin işleyiş biçimidir.

Tarihsel materyalizmin, rastlantısallığın tarihteki rolünü yadsıdığına ve sadece katı zorunluluğu çıkış noktası aldığına dair "yeni sağcılar"ca öne sürülen sav hiçbir temele dayanmamaktadır. Her şeyden önce, "yeni sağcılar"ın zorunlulukla rastlantısallığın diyalektiğini kavramadıkları ve bu yüzden bunları birbirinden ayırdıkları belirtilmelidir. Ayrıca, zorunlulukla rastlantısallığın ayrılmaz bir bütün oluşturduğu, belirli koşullarda zorunluluğun rastlantısallığa ve raslantısallığın da zorunluluğa dönüştüğü çok iyi bilinmektedir. Engels'in ifade ettiği gibi, rastlantısallık zorunluluğun görünüş biçimlerinden biridir. Rastlantısallık tarihsel hareketle belirli bir işlev görmektedir. Marx, "eğer mücadeleye mutlaka elverişli fırsatlar koşulu altında başlansaydı, dünya tarihini yapmak kuşkusuz çok rahat olurdu. Şayet 'rastlantısallıklar' bir işlev görmeseydi, o zaman tarih de çok mistik bir niteliğe bürünürdü. Bu rastlantısallıklar elbette gelişmenin genel gidişine tesadüf etmekte ve başka rastlantısallıklar tarafından tekrar telafi edilmektedir. Ancak hız ve gecikme büyük ölçüde bu tür 'rastlantısallıklar'a bağlıdır..."[29], diyor.

"Yeni sağcılar"ca ileri sürülen, Marksist tarih felsefesinin sözümona geçmiş, şimdiki zaman ve geleceği birbirinden ayırdığı savı da, ayrı şekilde hiçbir temele dayanmamaktadır. Tam tersine, birçok tarih felsefesi teorilerinden farklı olarak tarihsel materyalizm geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğin bütünlüğünü çıkış noktası alır. Bu aslında, Marksist toplum felsefesinin temel tezlerinden biridir. Bu teze göre tarihsel süreç, kendi yasalarının temeli üzerinde gerçekleşen ve gelişen homojen bir süreçtir. İnsanlığın bir sonraki gelişme safhası, bir önceki safha tarafından hazırlanır. İşte bu durumların bilimsel analizi Marx'a, insanlığın gelişim aşamaları olarak sosyo-ekonomik formasyonlar öğretisini hazırlama olanağını sağlamıştır. Marx "başka bir düzenin zorunluluğunu mevcut düzenin zorunluluğuyla kanıtlıyor; hiç önemli değil, insanlar ister inansın ister inanmasın, ister bilincinde olsunlar ister olmasınlar mevcut düzen kaçınılmaz olarak başka bir düzene intikal edecektir"[30], diye yazıyor Lenin. Geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğin ayrılmaz birliğini

göz önüne almadan tarihsel sürecin mantığını açıklamak, toplumsal gelişme yasalarını ortaya çıkarmak mümkün değildir.

Alain de Benoist ikinci, devresel anlayışı araştırarak, bu anlayışın reel gerçeklikten yola çıktığı kanısına varıyor; bu gerçeklikte "birbirini izleyen devreler, çok yönlülük içinde yinelenmeler ve yinelenmeler içinde çok yönlülukler bulunmaktadır... ayrıca bu gerçeklik devrelerin muhtemel uyum ve sistematiğine, çelişkilerin uzlaşmasına dayanmaktadır."[31] Devresel anlayışa göre, "tarihin ne başı vardır ne sonu. O belirli sayıda birbirine benzer yinelenmelerin göründüğü bir sahnedir..."[32] "Yeni sağcılar" öznel idealizm saflarında yer alırken,tarihsel süreci, olayların, iç mantığı ve anlamı olmayan akıldışı bir şekilde akışı diye gösteriyorlar. Alain de Benoist boşuna, "tarihin hiçbir anlamı yoktur"[33], demiyor.

Bu durumda, "yeni sağcılar" için tarih, aralarında nedensel bir bağlam, karşılıklı etkileşim ve iç içe geçiş bulunmayan olaylarla süreçlerin karmakarışık bir biçimde yığılmasıdır. "Yeni sağcılar" açısından toplum yükselen bir çizgide gelişmemekte, burada sadece aynı devreler ve fenomenler yinelenmektedir. "Yeni sağcılar" şunu kavrayamıyor ve kavramak istemiyorlar: Tarihte aynı olaylar ve fenomenler mutlak bir şekilde yinelenmezler, çünkü bu olaylarla fenomenleri yaratan koşullar değişir. Yinelenebilirlik sadece göreli bir niteliğe sahip olabilir, hem de biçime göre değil, içeriğe göre.

"Yeni sağcılar'ın tarihfelsefesi, eski sosyal-Darwinci fikirleri, ırkçı ve seçkinci teorileri savunmakta, hudutsuz bir milliyetçilik propagandası yapmaktadır. Bu durumda T Fadeyeva'ya katılmamak elde değil: "Aşırı sağcı entelektüellerin fikirleri yalnız kapitalist toplumdaki manevi krizin derinliğin yansıtmakla kalmıyor, üstelik tekelci burjuvaziyi ideolojik ve sınıfsal egemenlik konumuna geri getirebilecek sağ-otoriter bir strateji hazırlama ve temellendirme çabasını da temsil ediyor." "Yeni sağcılar"ın felsefesi, burjuvazının gerici kesiminin çıkarlarına denk düşmekte, günümüz dünyasının gerçekliklerini ise yansıtmamaktadır: Bu dünyada birbirine karşıt sosyo-ekonomik sistemler mevcuttur, ama o yine de birlik içinde bir dünyadır. Bu dünyada, tek bir devletin ya da bir grup devletin çabasıyla çözülmeyecek genel-insani ve global sorunlar mevcuttur. Bu konuda dünya çapında bir işbirliğine, ülkelerin çoğunluğunun yakın ve yapıcı şekilde birlikte çalışmasına ihtiyaç vardır. Bunun için, hangi ırk ve ulusa ait olursa olsun, tüm halkların eylem birliği gereklidir. Toplumsal ilerleme yolunda toplumun hareketini nesnel olarak değerlendirecek ve bu ilerlemeyi upuygun tahmin edecek yeni bir felsefi ve politik düşünceye ihtiyaç duyulmaktadır. Hakiki bilimsel bir teori olarak Marksist toplum felsefesi, işte bu yüzden, tarihsel gelişmeyi kendine rehber almaktadır.

NOTLAR:

1. Bkz. G. Hourdin, **Reponse a la nouvelle droite**, Paris 1979.
2. Alain de Benoist, **Vu de droite. Anthologie critigue des idees contemporaines**, Paris 1977, s.15.
3. **Pour une renaissance culturelle.** Le G. R. E. C. E. prend la parole, Paris 1979, s.20
4. **La nouvelle droite.** Le dossier du "proces" etabli par Julien Brunn, Paris 1979.
5. Bkz. Alain de Benoist, **Les idees a L'endroit**, Paris 1979, s.12.
6. **A.g.e.**, s.195-196.
7. **Pour une renaissance culturelle...**, s.20.
8. **A.g.e.**, s.10
9. **A.g.e**, s.24.
10. Immanvel Kant, **Vorkritische Schriften**, c.2, Berlin 1927, s.450-451.
11. **La nouvelle droite..**, s.164
12. **A.g.e.**, s.167
13. **A.g.e.** s. 186-187.
14. K.Marx/F.Engels, **Werke**, c.2, s.135.

15. Alain de Benoist, **Les idees...**, s.31.
16. **A.g.e.**, s.33.
17. V.İ.Lenin, **Werke**, c.38, s.340.
18. Alain de Benoist, **Les idees...**, s.160.
19. **A.g.e.**, s.
20. **A.g.e.**, s.22.
21. K.Marx/F.Engels, **Werke**, c.13, s.9.
22. K.Marx/F.Engels, **Werke**, c.37, s.463
23. G.Plehanov, **Über materialistische Geschichtsauffassung**, Berlin 1946, s.39.
24. K.Marx/F.Engels, **Werke**, c.25, s.800.
25. Alain de Benoist, **Les idees...**, s.37.
26. **A.g.e.**, s.36.
27. F.Engels, **L.Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu**, çev: Sevim Belli, Sol Yay., Ankara 1976, s.13.
28. V.İ.Lenin, **Werke**, c.1, s.152.
29. K.Marx/F.Engels, **Werke**, c.33, s.209.
30. V.İ.Lenin, **Werke**, c.1, s.159.
31. Alain de Benoist, **Les idees...**, s.37.
32. **A.g.e.**
33. **A.g.e.**, s.38.

KAYNAK:
Gesellschaftswissenschaften 1988/14

Felsefe Metinleri

problemata physica
xxx. kitap
zekâ, anlama yetisi ve bilgelik üstüne

aristoteles
almancadan çeviren: oğuz özügül

1. İster felsefe ya da politikada, ister şiir ya da sanatta olsun, olağanustü kişilerin hepsi niçin melankoliktir? Hem de bazılarında bu öylesine şiddetlidir ki, kara safradan ileri gelen hastalık belirtileri dahi gösterirler; örneğin kahramanlar arasından Herakles'ın başından geçenlerde anlatıldığı gibi. Çünkü Herakles de öyle bir yaradılışa sahip olmalıydı ki, bu yüzden yaşlılar saralıların (epileptik) hastalıklarını, Herakles'i göz önüne alarak, "kutsal hastalık" diye tanımlamışlardır. Herakles'in, hem çocuklarının karşısında kapıldığı çılgınlık nöbetleri, hem de Öta'dan uzaklaşmadan önce yaralarının açılması bunun kanıtıdır; çünkü bu, birçoğunda olduğu gibi, kara safradan ileri gelmektedir. Ispartalı Lysander'in ölmeden önce aldığı yaralarda da söz konusu aynı şeydir, ayrıca aklını tamamen yitiren Aias ile yalnızlığa sığınan Bellerophontes için de durum aynıdır. Bu yüzden Homeros şu dizeleri yazmıştır:

"Ama bir gün tanrılar nefret etti ondan,
Aleion ovasında kaldı tek başına,
İnsanlardan kaçarak yedi kendi kendini."

Görünüşe göre öteki kahramanların durumu da bunlardan pek farklı değildir. Daha sonraki dönemlerde ise Empedokles, Platon, Sokrates ile ünlü birçok kişinin, ayrıca ozanlardan büyük bir bölümünün adlarını sayabiliriz. Çünkü bu kişilerin birçoğunda vücuttaki bu tür bir karışımdan ileri gelen hastalıklar görülmekte, diğerlerinin yaradılışları ise böylesi hastalıklara müptela olma eğilimi göstermektedir. Sonuç olarak, aşağı yukarı hepsinin, yaradılışları gereği, aynı durumda olduğunu söyleyebiliriz. Şimdi, bir örnek vererek bunun nedenini anlamaya çalışalım. Çok miktarda içilen şarabın, insanı, melankoliklere isnat

ettiğimiz duruma getirdiği meydandadır. Şarap insanda değişik haleti ruhiyeler yaratır; örneğin insanı öfkeli, iyiliksever, yufka yürekli ya da gözüpek yapar; ama bal, süt, su ya da başka içecekler için aynı şey söylenemez. Öte yandan, şarabın insanı birbirinden çok farklı hallere düşürme olgusunu, içen kişinin gitgide nasıl değiştiğini gözlediğimiz zaman da anlayabiliriz. Çünkü şarap, henüz ayık durumdaki uyuşuk (yani lâkayt) ve suskun kişileri etkilediği zaman, eğer bir parça fazla içmişlerse, hemen konuşkan, ama bir parça daha fazla (içmişlerse) geveze ve saldırgan, daha da fazla kaçırmışlarsa fiilî tecavüze eğilimli, eğer ölçüyü (aşmışlarsa) bu kez de küstah ve sonuçta azgın hale getirir. Ne ki, çok fazla (şarap) insanı aczden düşürür ve ahmaklaştırır —tıpkı çocukluklarından bu yana saralı olanlarda görüldüğü gibi— ya da melankoliklere çok yakın bir duruma sokar. Belirli miktarda şarap içen kişilerin haleti ruhiyesi nasıl değişiyorsa, bazılarının haleti ruhiyesi (daha doğuştan) böyledir. Zira kimi sadece sarhoşluk anında konuşkan, bir diğeri telâşlı, yine bir başkası, Homeros'un,

"ve şöyle dedi, şaraptan başım dönmüş yüzüyorum gözyaşlarında"

diyen dizelerindeki gibi, gözyaşı dökmeye yatkınken, ki şarap da insanları bu duruma getirebilir, bir diğeri yaradılışı gereği (yani her zaman) böyledir. Bunlar zaman zaman çok duygulu, ölçüsüz ya da suskun bir şekilde davranırlar. Bazıları da tamamen susarlar, özellikle vecde gelen melankolikler. Ama şarap insanın sevgiye eğilim duymasına da neden olur. Bunun belirtilerinden biri de, içen kişinin, ayıkken dış görünüşü ya da yaşı nedeniyle kimsenin öpmeyeceği bir kişiyi öpmek üzere duygularına kapılmasıdır. Demek ki şarap, olağandışı bir durumun uzun süre değil, sadece kısa bir süre için doğmasına neden olmaktadır; ama yaradılış süreklidir, insan yaşadığı sürece devam eder. Nitekim kimi doğuştan saldırgan, başkası suskun, öteki yufka yürekli, bir diğeri de korkaktır. Böylece, şarabın ve yaradılışın, aynı nedenden dolayı, herkesin haletı ruhiyesini etkilediği anlaşılmaktadır. Bütün bunlar sıcaklık kapasitesinin değişmesinin sonucudur. Hem (şarabın) özsuyu hem de kara safra karışımı hava ihtiva eder Bu yüzden hekimler hava ihtiva eden ve hipokondrik (hastalık hastalığı) rahatsızlıkları melankoli türü hastalıklardan sayarlar. Ama şarap da kapasitesi gereği hava ihtiva etmektedir. Bu nedenden dolayı şarap ve (kara safra) karışımı benzer niteliktedir. Şarabın hava ihtiva ettiği köpüğünden anlaşılır. Ama yağ, ısıtılsa bile, köpüklenmez, oysa şarap çok köpük çıkarır, hele kırmızı olanı beyazından daha da fazla, çünkü kırmızı şarap daha sıcak ve cismanîdir. Bu yüzden şarap insanları aşk düşkünü yapar ve haklı olarak Dionysos'la Afrodit'in birbirinden ayrılmadığı söylenir; ve melankolikler genellikle şehvetli kişilerdir, çünkü aşktan duyulan haz havanın fazlalığından ileri gelir. Bunun belirtilerinden biri de, erkeklik organının çabucak büyümesidir, çünkü o (fazla hava tarafından) şişirilir. Henüz sperma salgısında bulunamayan, ergenlik öncesi çocuklarda bile, eğer hadlerini bilmeden organlarını ovuştururlarsa, bir haz duygusu uyanır. Bu durum, besbelli ki gözeneklerden içeri, daha sonra sperma sıvısını dışarı gönderecek olan hava girdiği için meydana gelmektedir. Cinsel ilişki sırasında spermanın boşalımı ve dışarı atılması, havanın arkadan tazyik etmesi nedeniyle gerçekleşmektedir. Bu nedenle kırmızı şarap da insanları, hava ihtiva eden melankoliklerin içinde bulundukları duruma getirir. Bunu bazı arazlardan anlamak mümkündür: Melankoliklerin birçoğu zayıf, çelimsizdir ve damarları çok belirgindir. Bunun nedeni damardaki kanın miktarı değil, havanın miktarıdır. Ama bu yüzden

bütün melankolikler çelimsiz değildir, hatta hüzünlü, içekapanık yaradılışta olanları bile, tersine içlerinde yüksek oranda kötü özsu taşıyanlardır böyleleri; ama bu başka bir araştırmanın konusudur. Şimdi söz konusu olan, başlangıçta ele aldığımız, yani doğuştan bu tür bir melankolik özsuyun karıştığı doğal (ve şarabın yol açmadığı) olayları tartışmaktır. Melankolik özsu sıcakla soğugun karışımıdır. Çünkü (melankoliğin) doğası bu ikisinin bileşiminden ileri gelir. Bu nedenle kara safra, hem en yüksek sıcaklık derecesini hem de en düşük soğukluk derecesini kapsamına alabilir. Yani tek ve aynı şey doğal olarak her iki durumu da kabul edebilir, tıpkı su gibi, su aslında soğuktur, ama yeterince ısıtılırsa, örneğin kaynatılırsa, alevden daha sıcak hale gelir. Taş ve demir de, eğer ateşe tutulursa, doğası gereği soğuk olmasına karşın, kömürden daha sıcak olabilir. Bu konu, ateşle ilgili tartışmalarda ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Doğası gereği soğuk olan ve yüzeyde yer almayan kara safra da, eğer sözünü ettiğimiz durumda bulunursa, yani vücutta normal ölçüyü aşarsa, inme, uyuşma, depresyon (çöküntü) ya da sıkıntı gibi durumların doğmasına neden olabilir. Ama aşırı derecede ısıtılırsa, o zaman şarkılar eşliğinde ifrata varan hissî durumlara, esrimelere, yaraların açılmasına ve bunlara benzer başka şeylerin meydana çıkmasına yol açar. Hergün alınan besinlerle harekete geçirilen kara safra insanlardan birçoğunun haleti ruhiyesini değiştirmez, tersine sadece melankoli türü bir hastalığın doğmasına neden olur. Ama yaradılışlarında bu tür bir karışım bulunanlar, karışımın cinsine göre, çok çeşitli haleti ruhiyeler içine girerler. Örneğin soğuk safraya sahip olanlar miskin ve kalın kafalı, ama özellikle çok sıcak safraya sahip olanlarsa deli dolu, babacan, aşk düşkünü, duygu ve ihtiraslarına kapılmaya yatkın olurlar; ne ki, kimileri de daha konuşkan hale gelirler. Ama bu sıcaklık aklın bulunduğu yere yakın olduğu için, pek çoğu da çılgınlık ve esrime hastalıklarına yakalanırlar, hastalık değil de kendi doğal karışımları nedeniyle bu hale geldikleri sürece Sibyller'ın (falcı kadınlar —Çn), kâhinlerin ve vecde gelenlerin kökenleri hep buraya dayanır. Sirakuzalı Marakos sadece vecde geldiği zaman iyi şiirler yazabilmiştir. Ancak aşırı sıcak safraları orta karar bir sıcaklığa indirilenler, gerçi hâlâ melankoliktirler, ama daha makul ve daha az anormaldirler. Bunlar bir çok bakımdan, örneğin biri bilgisi, diğeri sanat yeteneği, bir başkası da siyasal etkinliği nedeniyle, diğerlerinden üstündürler.

Böyle bir durum, tehlike karşısında da büyük değişikliklere yol açar, örneğin insanlar korkulu durumlarda zaman zaman anormal şekilde davranırlar. O sırada vücutları bu tür bir karışımdan hangisine eğilim gösteriyorsa, (normal haleti ruhiyelerini) kendiliğinden terkederek değişirler Ama hastalıkları sırasında insanların düzenini bozan kara safra karışımının kendisi de aslında düzensizdir Kimi zaman su gibi soğuk, kimi zaman sıcaktır. Kötü, korkunç bir haber verildiğinde, eğer karışım o sırada soğuksa, insanı korkak yapar, çünkü korkuya yolu açmıştır ve korku da onu soğutur. Bu durum, aşırı derecede korkak olanlarca kanıtlanır' Zira bunlar tırtır titrerler. Ama (karışım) çok sıcaksa, o zaman (korku) insanı tekrar kendine getirecek ve duyarsız kalacak şekilde (etkiler), öte yandan insanın günlük yaşamda sık sık başına gelen cesaretsizliğe karşı da aynı etkide bulunur. Nitekim zaman zaman hüzünleniriz, ama nedenini söyleyemeyiz. Kimi zaman da neşeleniriz, ama bunun nedeni (burada da) belli değildir. Bu tür haleti ruhiyeler, yani yüzeysel denen (haleti ruhiyeler) az da olsa, herkeste görülür, çünkü herkeste bu olasılıklardan bir parça karışmıştır. Fakat (haleti ruhiyelerin) çok derinlere gidenler ise, karakterleri gereği böyle bir mizaca sahiptirler. Çünkü (insanlar) sadece bir çehreye sahip oldukları için değil, birbirinden farklı

çehrelere, kimi güzel, kimi çirkin, bir başkası hiç de olağandışı olmayan —ama bunlar vasati yaradılıştakilerdir— bir çehreye sahip olmalarıyla ayrılırlar; böylece bu karışımda payı az olanlar ortalama bir yer tutarlar, ama payları çok yüksek olanlar (insanların) büyük çoğunluğuna benzemezler. Eğer bunların haleti ruhiyeleri aşırı derecede (kara safra suyu ile) doyurulmuşsa, o zaman çok yüksek oranda melankoliktirler, ama bu karışım belli bir ölçüye kadarsa, o zaman da olağanustü kışilerdir. Ancak, kendilerine dikkat etmezlerse, vücudun herhangi bir yerinde melankoli türü hastalıklara yakalanma eğilimi gösterirler. Örneğin bu durum, kiminde sara nobetleri, ötekinde inme, diğerinde şiddetli depresyonlar ve sıkıntılar, bazılarında da, tıpkı Makedonya kralı Archelaos'ta olduğu gibi, aşırı cüretkârlık şeklinde ortaya çıkar. Fakat boyle bir haleti ruhiyenin nedeni sıcakla soğugun karışımıdır. Bu karışım normalden daha soğuksa, akıl dışı depresyonlara neden olur. Çoğunlukla gençlerde, ama zaman zaman yaşlılarda da görülen intihar olayları işte bu yuzden ileri gelir. Pek çoğu sarhoş olduktan sonra intihar eder. Melankoliklerden bazıları da içki içtikten hemen sonra depresyon geçirirler. Şarabın sıcaklığı doğal sıcaklığı söndürür. Vücudun, düşünmemizi ve umut etmemizi sağlayan kısmına yakın yerindeki sıcaklık ise bize keyif verir, bizi neşelendirir. Bu nedenle de herkes içerek sarhoş olma eğilimindedir, çünkü çok miktarda şarap, tıpkı delikanlılar, gençler gibi, herkesi dünyaya umutla baktırır. Zira yaşlılıkta umut etmek çok zordur, ama gençler umut doludur. Aynı nedenden dolayı başkalarının içtikten sonra geçirdiği depresyonları kimileri daha içerken geçirirler. Depresyon geçirenler, eğer sıcaklık kaybolmamışsa, kendilerini hemen asmak isterler. İşte bu yuzden gençler, yaşlılara göre, kendilerini hemen asmak isterler. Çünku yaşlılık sıcaklığın kaybolmasını sağlar, ama bu durum yaşlılarda doğaldır ve sıcaklık kendiliğinden kaybolur. Ama bazılarında ise, (eğer sıcaklık) birden bire azalırsa, (depresyonlar görülur), ve bunların çoğu intihar eder, daha önce herhangi bir belirti görulmediği için de, herkes bu işe şaşakalır.

Demek ki, kara safradan kaynaklanan karışım çok soğuk olursa, dediğimiz gibi, çok çeşitli depresyonların meydana çıkmasına neden olur, ama sıcaksa, o zaman keyif verir, neşelendirir. Bu yuzden çocuklar daha neşelidirler, yaşlılarsa bezgin ve neşesizdirler. Çunku çocuklar sıcaktır, yaşlılar soğuk. Yaşlılık bir çeşit soğumadır. Ama kimi zaman (sıcaklığın) birdenbire sonmesi dış nedenlerden de ileri gelir, tıpkı doğaları hilâfına (sondürulen) yanıcı maddeler gibi, örneğin üzerine su dokuldüğü zamanki komur gibi. Bu nedenle bazıları sarhoş olduktan hemen sonra intihar eder. Şaraptan kaynaklanan sıcaklık da dış nedenlerdendir ve bu sıcaklık birdenbire sönerse, aynı durum ortaya çıkar. İnsanların birçoğu cinsel ilişkiden sonra da depresif olurlar, ama gereksiz maddeleri sperma ile dışarı atanlarsa keyifli ve neşeli olurlar. Çünkü fazla maddelerden, aşırı ölçüdeki hava ve sıcaklıktan kendilerini kurtarırlar. Ama kimileri de şiddetli depresyonlar geçirir; bunlar cinsel ilişkiden sonra, vücutlarındaki gerekli oluşturucu öğeler eksildiği için, hemen soğurlar. Bu olgu, (fazla maddelerdeki) boşalımın o denli çok olmadığını gösterir.

Özetlersek: Kara safranın etkisi düzensiz olduğu için, melankolikler de bir kararda değildir. Kara safra hem çok soğuk hem de çok sıcak olabilmektedir Kara safra haleti ruhiyeyi etkiledigi için —çünku sıcaklık ve soğukluk öncelikle haleti ruhiyemizi etkiler—, tıpkı şarap gibi vücutla az ya da çok miktarda karışmasına göre üzerimizde etki yaratır; bizler haleti ruhiye bakımından değişik mizaçlara sahibizdir. Ancak her ikisi de, hem şarap hem kara safra, hava ihtiva etmektedir. Ne var ki, bir kararda olmayış kimi zaman iyi karışabileceği ve belirli

bir tarzda doğru olabileceği için ve de bünyemiz gerekli olduğu yerde daha sıcak ve tekrar soğuk ya da tersi halde bulunduğu, (belirli özelliklere) aşırı ölçüde sahip olduğu için, bütün melankolikler, hastalık sonucu değil, yaradılışları sonucu, olağandışı kişilerdir.

[...]

8. Hekimler (hastaları) niçin sağlıklarına kavuşuncaya kadar tedavi ederler? Çünkü o (hekim) önce (hastalığı) indirger, ardından (vücudu) kurutur, daha sonra sağlığı eski haline getirir ve bu noktada kalır. (1) Belki ardından başka bir şeyin gelmesi mümkün değildir. (2) Ya da: Eğer mümkünse, bu başka bir bilimin sorunudur, ve biri sağlık için bir şeyler yapıyorsa, bu başka herhangi bir şey için olamaz. Eğer (sağlık) aşırı ve çeşitli orta karar durumlardan çıkarak yeniden eski haline getiriliyorsa, o zaman (insanın), şayet çok kuru ya da çok nemli ya da buna benzer durumdaysa, hasta olduğu açıktır. Hekim bu soğukluk (durumundan) kalkarak önce bir parça daha az aşırı ve sonuçta şu ya da bu oranda sıcak ve kuru ya da nemli bir (durum) yaratır; bunu yaparken, sağlığın bulunduğu duruma gelinceye kadar, aşırı ya da çeşitli orta karar durumlardan geçer. Ve buradan meydana çıkan da sadece ortalama durumdur. Demek ki yeteneği olan herkes (sağlık ve hastalık) durumunun meydana çıkmasını sağlayabilir. Çünkü o (sağlık durumu) nasıl geldiyse, aynı şekilde tekrar çözülebilir ve uzaklaşabilir. Ayrıca uzmanlık yetisi buraya (tahribe) doğru değil, her zaman daha iyiye doğru (gider). Bu nedenle ne başka bir (uzmanlık yetisi) ne de bu yeti (hekimin uzmanlık yetisi) sağlık durumundan değişik, başka bir durum yaratabilir Çünkü tek ve aynı bilim sözkonusu olduğu sürece, (sağlıktan) meydana çıkacak olan sadece onun karşıtıdır Böylece bir ev de karşıtından (başka) bir şeye çevrilemez, öteki uzmanlık alanlarında da durum aynıdır, yalnız bir bölümü dışında, örneğin ayakkabı tamircisinin eski, yırtık bir ayakkabıdan bir sandalet yapması gibi, çünkü bu iki şey birbirine iki şekilde çevrilebilir, ya biraraya getirilip, birleştirilerek ya da tahrip edilerek.

[...]

14. (**) çünkü ruh dinginlik durumundaysa, algı ve düşünme faal haldedir. Bu durum, "anlama" (*ἐπιστήμη*) diye de tanımlanır, çünkü ruhu "durdurur" (*ἱστησιν*) . Eğer ruh hareket eder, sağa sola taşınırsa, ne algılamak ne de bir düşünceyi anlamak, kavramak mümkün olur. Bu yüzden hem çocuklar hem de sarhoşlar ve deliler izansızdırlar, çunkü sahip oldukları sıcaklığın fazlalığı nedeniyle içlerinde aşırı ve güçlü bir hareket mevcuttur. Ama bu hareket kesildiği zaman anlayışlı olurlar. Eğer düşünme, zihin bulanmamışsa, onu durdurmak (*ἐφιστάναι*) daha kolay olur. Ama düşünme, zihin durgun hale (*ἱσταμένης*) gelmişse, durgunluğun devam ettiği sürece uykuda rüya görülür. Çünkü ruh en çok uykuda hareket eder. Eğer sıcaklık vücudun öteki organlarından iç kısma nüfuz ederse, o zaman aşırı ve güçlü bir hareket meydana gelir ve birçoklarının, eğer rüya görülmezse ruhun hareketsiz olduğunu sanmaları doğru değildir. Daha çok bunun tersidir doğru olan: Ruh çok güçlü bir şekilde hareket ettiği ve bir an bile durmadığı için, bir düşünceyi anlaması, kavraması da mümkün değildir. Ancak ruh en güçlü şekilde, açıktır ki, rahat bir durumda uyuduğu zaman hareket eder, çünkü sıcaklık büyük ölçüde ve çok fazla miktarda iç kısımda toplanır. Hareket halindeyken ruhun, sadece uyanık durumda değil, uykuda da bir düşünceyi anlamaması, kavramamasının belirtisi şudur: Yemek yendikten sonra yatılan uykuda çok az rüya görülür. İşte bu durum, yenen yemek sonucunda ruhun en hareketli halde olduğunu doğrular. Rüya görmek, ancak bir şeyler

düşünür ve gözümüzde canlandırırken uykuya daldığımız zaman mümkündür. Bu nedenle (rüyamızda), o sırada neyle uğraşıyor ya da ne tasarlıyor ya da istiyorsak, onu görürüz. Çünkü düşüncelerimiz ve tasavvurlarımız genellikle bunlar üzerinde teessüs ederler. Ve iyi insanlar iyi rüyalar görülürler, zira onlar uyanıkken de düşüncelerini iyi şeylere yöneltiler, ama düşünce ve vücut yönünden kötü durumda olanlar, kötü rüyalar görürler. Çünkü vücudun durumu da rüyaların oluşumu üzerinde bir etkide bulunabilir. Hasta bir kişinin tasavvurları da sağlıklı değildir ve ayrıca vücutta meydana gelen karışıklık nedeniyle ruhun dinginlik haline gelmesi mümkün olmayabilir. Bu yüzden melankolikler uykuda silkinirler, çünkü içlerindeki aşırı sıcaklık nedeniyle ruh normalden fazla hareket halindedir; ama bu hareket çok güçlü olduğu için de uykuya dalamazlar.

KAYNAK:

Aristoteles, Cilt 19, Problemata physica, Akademie Verlag, Berlin 1983.

"felsefenin başlangıcı" üstüne

ludwig andreas feuerbach
almancadan çeviren: oğuz özügül

Felsefe reel bilimlerden, nesnesinin verili olmaması ve nesnesi üzerinde düşünmek için hazır bir ilkeye ve metoda sahip olmamasıyla ayrılır. Felsefe varsayımsızdır. Bu varsayımsızlık onun başlangıcıdır, kendisini tüm öteki bilimlerden ayıran başlangıçtır. Bu varsayımsızlık felsefenin, başlangıcında da meydana çıkan kavramıdır. "Bir şey varsaymak demek, verili bir şeyi daha sonraki araştırmalara temel almak demektir." J.F.Reiff'ın[1] "Felsefenin Başlangıcı Üstüne" başlıklı çalışmasında başlangıç, felsefenin ilk kavramı işte böyle belirlenmektedir. Ancak bu belirlenim hiç de kuşku duyulmayacak kadar kesin, serbest ve burada kolayca varsayıldığı gibi varsayımsız değildir. "Reel bilimler" belirli bir varoluş aşamasına geldikleri zaman nesneleri ve metodları hiç kuşkusuz verilidir, ama oluş süreci içindelerse verili değildir. Bilimin görevi, tanrı korusun, nesneyi ortadan kaldırmak değil, nesnel **olmayanı nesnel** hale getirmektir. Ama nesne olmayan bir şey, anlaşılacağı üzere, verili de değildir. Bu yüzden tüm bilimler başlangıç tarihine, dayanacakları kesin bir temele sahip değildir. Peki, nesne-olmayan nedir? En somutu, en olağanı, en harcıâlemi de dahil olmak üzere sadece yaşama zevkinin ya da ortak görüşün nesnesi olan, ama bilimin nesnesi olmayan şeylerdir. Hava, bunun çok öğretici ve ilginç bir örneğini oluşturur. Hava bize en yakın, bizim için en önemli, en elzem, en etkili ve müziç dış varlıklardan biridir; kendisi de uzun süre fizikçilerle filozofları yanıltıp, aldatmamış mıdır; ağırlık ve genleşme gibi elementer özellikleri inceleme konusu haline gelene kadar aradan uzun bir süre geçmemiş midir? Bu yüzden "öte dünya, ruhlar âlemi" ve buna benzer şeyler ya da münasebetsizlikler nesnel-olmayan ve erişilmez diye, esrarengiz şeyler diye tanımlanırsa, bundan daha saçma bir şey olmaz. İnsanlar hava gibi cisimlerin dünyasına henüz yabancıyken, ruhlar âlemine çoktan girmişlerdi; bu dünyanın ışığından çok, başka bir dünyanın ışığında yaşıyorlardı; yeryüzü hazi-

nelerinin yerine gökyüzü hazinelerini tanıyorlardı. İnsana en yakın şeyler en uzaktakilerdir; çünkü onları bir sır saymamaktadır, oysa bu yüzden bir sırdır onlar; çünkü insan için **hem** inceleme konusudur, hem de **değildir**.

Nesnel-olmayanı nesnel, anlaşılmayanı anlaşılır hale getirmek, yani yaşama zevki nesnelerinden birini düşünme nesnesi, **bilgi** nesnesi düzeyine yüceltmek — işte bu, mutlak, felsefi bir edimdir; felsefe, genel olarak bilgi, varoluşunu aynı edime borçludur. Ancak buradan çıkan sonuca göre, felsefenin başlangıcı, **özel**, reel bilimlerin bilgisinden **farklı** bir bilginin değil, **genel olarak bilginin** başlangıcıdır. Bunu tarih kendisi de onaylamaktadır. Felsefe bilimlerin anasıdır. Geçmişte olduğu gibi, yeni çağda da ilk filozoflar doğa araştırmacılarıydı. Bu satırların yazarı da, memnuniyet verici bir tarzda, dikkatleri bu konuya çekmektedir; ama gerektiği gibi başlangıçta değil, felsefenin sonunda. Çünkü felsefi ve ampirik bilginin başlangıcı şayet kökeninde tek ve aynı edimse, o zaman felsefenin görevi, hemen başlangıçta bu ortak kökeni hatırlamaktır ve bu nedenden dolayı işe kendisi ile (bilimsel) ampiri arasındaki **farktan** değil, daha çok aralarındaki **özdeşlikten** başlamaktır. Süreç içinde felsefenin ampirden ayrılması mümkündür; ama işe ayrılıkla başlarsa, o zaman sonunda onunla, istendiği gibi, gerçek anlamda bir dostluk asla kuramaz; çünkü münferit bir başlangıç yapması nedeniyle münferit bir bilimin konumundan öteye geçemez, deyim yerindeyse, ampirinin avadanlıklarından birine sadece dokunmakla kendini aşağılanmış sanan aşırı duyarlı bir kişinin garip durumuna düşer. Sanki sadece kaztüyü (kalem) hakikatin aracı ve hakikati açıklama organıymış da, astronominin teleskopu, mineralojinin hamlacı, jeolojinin çekici, botanikçinin büyüteci değilmiş gibi. Ancak felsefi düşünce düzeyine çıkmayan ya da çıkmak istemeyen bir ampiri dar görüşlü, değersiz bir ampirdir; ama ampiri düzeyine kadar inmeyen bir felsefe de aynı şekilde yetersiz bir felsefedir. Peki, felsefe ampiri düzeyine nasıl inecektir? Sadece ampirinin sonuçlarını özümseyerek mi? Hayır! **Ampirik faaliyetin** de felsefi bir faaliyet olduğunu kabul ederek; **görme**'nın de aynı zamanda **düşünme** olduğunu, **duyu araçları**'nın da aynı zamanda **felsefenin organları** olduğunu kabul ederek. Yeni çağ felsefesinin skolastik felsefeden farkı, ampirik faaliyetle düşünme faaliyetini tekrar birleştirmesi, **gerçek şeylerden yalıtlanmış düşüncenin** karşısına şu ilkeyi çıkarmasıdır: Duyuların sevk ve idaresi altında felsefe yapılmalıdır. Bu nedenle, eğer yeni çağ felsefesinin başlangıcına geri dönersek, o zaman felsefenin hakiki başlangıcına gelirız. Felsefe realiteye sonda ulaşmaz, tersine işe realiteyle başlar. İzlenecek doğal, yani yerinde ve hakiki yol sadece budur; yoksa yazarın Fichte'den bu yana süregelen spekülatif felsefeyle uyum içinde tuttuğu yol değil. Akıl duyuları izler, duyular aklı değil; akıl şeylerin başlangıcı değildir, **sondur**. Ampirden felsefeye geçiş **zorunluluktur**; felsefeden ampiriye geçişse **israfçı** bir **keyfiliktir**. Ampiri ile başlayan felsefe her zaman genç kalır; ampiri ile sona eren felsefe ise önce takattan düşer, sonra yaşamdan bıkar, kendinden bezer. Realiteyle başlar ve realitede kalırsak, felsefe ancak o zaman bizler için devamlı bir ihtiyaç olur: Ampiri attığımız her adımda yalnız bırakır bizi ve böylece tekrar düşünme'ye geri getirir. Bu nedenle ampiri ile sona eren felsefe sonludur, ampiri ile başlayan felsefe ise sonsuzdur; sonsuz felsefe, üzerinde düşünmek için her zaman yeterli malzemeye sahiptir, öteki ise sonuçta basiretten yoksun hale gelir. **Realite dışı** düşüncelerle başlayan felsefe, kaçınılmaz olarak **düşüncesiz** bir realiteyle sona erer. Bunun yazarı dikkatinin, sözü edilen ampirizmin düşüncesine çekilip çekilmemesine karşı değildir. O, **felsefe-olmayan**la başlamak ve **felsefe** ile sona erdirmek olan katkısını, Almanya'nın kimi "büyük" filozoflarını —**exempla**

sunt odiosa— yaşamlarını felsefe ile açık, felsefe-olmayanla kapatmalarından daha onurlu ve daha makul bulmaktadır. Ayrıca ampiriden felsefeye uzanan yol spekülatif olarak da kolayca temellendirilebilir. Doğa, hiç kuşkusuz, mistisizm öğretisindeki gibi doğa karanlık, akıl da ışık olduğu ve ışık sadece karanlıktan çıkarak geliştiği için değil, daha çok doğanın kendisi ışık olduğu için, nasıl ki aklın temeliyse, o zaman nesnel olarak temellendirilmiş bir başlangıç, felsefenin hakiki temeli, yani doğa da zorunlu olmaktadır. Felsefe işe kendi **anti-tezi** ile, **eski-ego'su** ile başlamak zorundadır. Yoksa hep spekülatif, Ben'in tutkunu olarak kalır. Hiç bir şey varsaymayan felsefe, **kendini** varsayan, doğrudan doğruya kendiyle başlayan felsefedir.

Felsefenin varsayımsız başlangıcını Reiff, "Ben, katışıksız Ben" diye belirlemektedir. "Genel olarak Ben'e verilmiş olduğu sürece, böyle bir verili-olan Ben değil, bir Başkasıdır. Ama Başkası olarak verilmemiştir bu, tersine verili-olanı Başkası diye ayırdeden Ben'dir; kendini onunla arasındaki fark içinde anlar, kavrar; verili olanın Ben değil, tersine Ben'den Başka biri olduğunu ifade eder. Bu ise, sadece verili-olanları ayırdetme edimiyle mümkündür: Böylece Ben verili olanı, Benden Başka biri diye koyar. Demek ki, verili-olan zaten kaybolmuştur. O, Ben'den Başkası haline gelmiştir. Bu Başkası sadece Ben'in ayırdeden edimindedir." Şeylerden kendini yalıtlayan, nesnel olanı kendinden Başkası diye koyan ve böylece ortadan kaldıran Ben, varsayımsal bir Ben değil midir? Bu Ben en azından özel bir görüş açısının Ben'i değil midir? Bu görüş açısı, felsefenin, eğer felsefe olmak istiyorsa, hiç düşünmeden savunmak zorunda olduğu zorunlu, mutlak bir görüş açısı mıdır? Nesne, artık nesneden başka bir şey değil midir? Kuşkusuz, o Ben'den Başkasıdır. Ama bunun tersini de söyleyemez miyim? Ben Başkasıdır, nesnenin nesnesidir, ve bu nedenle de nesne bir Ben'dir. Peki, Ben bir Başkasını nasıl koyuyor? Nesnenin, Ben'le ilişkisi içinde neyse, nesneyle ilişkisi içinde de aynı şey olmasıyla. Ama Ben, bunu, kendi edilgenliğini bir etkinlik haline getirerek sadece **dolaylı** bir şekilde itiraf etmektedir. Ancak kim ki, Ben'i eleştirinin nesnesi yaparsa, o zaman nesnenin Ben tarafından ihtiyarî olarak konulmasının, aslında Ben'in nesne tarafından ihtiyarî olarak konulmuş olmasından başka bir şey ifade etmediğini anlar. Ancak nesne sadece konulmuş bir şey değil de, (bu soyut dilde kalırsak) aynı zamanda kendini koyan bir şeyse, o zaman varsayımsız, nesneyi kendinden dışlayan ve yadsıyan Ben'in sadece sübjektif Ben'ın bir varsayımı olduğu ortaya çıkar, ki nesne bu varsayıma itiraz etmektedir. Bu nedenle, yazar için geçerli olan, tümel ve yeterli bir tümdengelim ilkesi değildir. Şayet bu yüzden kendini varsayan, daha başlangıçta kendini sona erdiren felsefe, Ben dünyayı, bir nesneyi nasıl kabul eder?, sorusunun cevaplandırılışını ilgisinin odak noktası haline getirirse, o zaman kendini objektif olarak yaratan, işe kendi anti-tezi ile başlayan felsefe yukarıdaki sorunun karşıtı ondan çok daha ilginç ve yararlı şu soruyu soracaktır: **Bizler, soru soran ve sorabilen bir Ben'i nasıl kabul ediyoruz?**

Ben'in kendisinde bir temel, en azından bir kabul edilebilirlik bulamayan şeylerin Ben'de ve Ben'in içinde yer alamaması doğrudur; dışarıdan gelen her belirlenim aynı zamanda bir özbelirlenim olduğu sürece, nesnenin kendisi nesnel Ben'den başka bir şey değildir. Ama Ben'in kendini nesneye koyduğu ve nesnede sınadığı gibi, aynı şekilde nesne de kendini Ben'e koyar ve Ben'de sınar. Ben'in nesnedeki realitesi, aynı zamanda nesnenin Ben'deki realitesidir. Nesnenin izlenimleri sözkonusu olsaydı, ruhsuz materyalizm de amprizmin kastettiği gibi, o zaman hayvanlar fizikçi olabilirdi, hatta olmak zorundaydı. Sadece Ben sözko-

nusu olsaydı, o zaman dışımızdaki, Ben'den farklı başka varlıklar, aynı nesnelerden algıladığımız gibi aynı ya da benzer izlenimler olabilirlerdi. Ben üzerindeki izlenim elbette "parmak tarafından balmumu üzerinde bırakılan izden farklıdır"; balmumu üzerindeki iz dahı donyağı, kireç ya da başka bir cisim üzerindeki izden farklıdır. Donyağı yumuşak, gevşektir, ama yine de balmumu gibi uysal, sebatsız değildir; ancak kirecin, yani **calcareus densus**'un, kustah direnci karşısında, parmakla özüne nüfuz etme çabaları sonuçsuz kalır. Balmumuna, ondan, yani **semper aliquid haeret**'ten olsa olsa yapışkan bir izlenim dışında başka bir izlenim algılamadan, bastırabilmenin nedeni, kendine özgü sebatsızlığının niteliğinden ileri gelmektedir; kirece de, kendisince duyulur şekilde bastırılmadan, bastıramamın nedeni de, kendine özgü sarsılmaz gücünden ileri gelmektedir. Theophrast dahı yazılarında taş türlerine dikkatı çekerek, "değişik taş türlerinin değişik tarzlarda işlenmesi gerektığı"nı belirtmiştir. Demek kı, tıpkı fark gözetilmemeyi de istemeyen ve gözetilmemesi mümkün olmayan Ben-istidatlı insanlar gibi.

Nesnenin bireyselliğine ve kendi yaşam gücüne de ait şeyler, sadece Ben'in ustalığının ve tümellığinin üstüne atılmadığında Ben-olmayanın, aynı ya da benzer tarzda, Ben gibi etkide bulunması bu yüzdendir. İnsanî Ben'i duygusuz burokrasinin boyunduruğundan açık havaya çeken ılkbahar guneşının sıcaklığı, kertenkelelerle kör yılansıların da sığınaklarından dışarı çıkmasına neden olur. **Stapelia hirsuta** leş kokusunu yalnız bizim için değil, leş sinekleri ıçın de yayar, aksı takdirde bu koku tarafından ayartılan sinekler yumurtalarını leşe emanet etmezlerdi. Güneş ışınlarına sınır koymayan neceftaşı, bu yüzden bakışlarımızın da içinden serbestçe geçmesine ızin vermektedir, ve duygularımız için önem taşımayan balmumu da suda sadece yüzeysel bir iz bırakır, oysa suyun dıbıne kadar çoken ağır başlı kireç taşı Ben'imizi de yere doğru bastırır. Doğa, büyüsünü sadece bızim Ben'ımize ıfşa etseydi, ne kadar mutlu olurduk! Evet, ne kadar mutlu olurduk! Zıra ne balguvesı ya da petek guvesı arı kovanlarımızı, ne buğday bitı tahıl ambarlarımızı, ne de lahana kelebeği kurtları sebze bahçelerimizi tahrıp ederdı. Bize tatlı ve çekıcı gelen şeyleri, dışımızdaki başka varlıklar da beğenirler.

Acaba, burada buğday bitlen ve lahana kelebeğı kurtlarıyla bır çatışmaya ve de rekabete girmemiz nedeniyle, tat ve koku ınsanî Ben'in onuruna yaraşmayan duyular mı olmalıdır? Genel olarak tüm duyular gıbı, artık **bizim Ben'imize** değıl de, dışımızdakı ve altımızdaki varlıklara mı aıt olmalıdır? Şayet gozün gormez, kulağın duymaz olsa, tat ve koku duyuların körleşse, o zaman kendını, hem bedensel, hem de ruhsal olarak, çok bedbaht ve mutsuz hissetmez ve günde bin kez acıyla şoyle bağırmaz mısın: Ah, duyularıma tekrar kavuşabılseydim! Ve boylelikle, duyuların da senın Ben'ine aıt oduğunu, —**sen** diyorum, **sen kendin**, yoksa sırf bedenin değıl— duyuların olmadan ya da noksan duyularınla acınası bir kötürüm olduğunu ıtıraf etmıyor, açıklamıyor musun? Ya da duyuların kaybıyla kusurlu, sakat hale gelen Ben'in, örneğın senın ya da en azından benimkı gıbı namuslu bır Ben'ın, **bedeninden bir bölümü** kaybettığı zaman, **kendinden** bir bolümü kaybettığını ıtıraf etmesi için, bu Ben'in spekülatıf bir Ben olmaması mı gerekir? Peki ama, o zamjan bu spekülatıf Ben nasıl bir Ben olmalıdır? Şayet bu, gerçek Ben'den farklı bır Ben'se, o zaman "ortak duyum, ıtki, duyu" ve benzeri şeylerden nasıl soz edılebılır? Ampirik Ben'le ilgısını inkâr etmek ıstedıyse, Ben sıfatını nasıl devam ettırebılirdi? Spekülatif Ben bızim ampırık Ben'imızden farklı bır üst aşamada bulunmak istemeyecektır, sadece **Ben** olmak yetecektır kendısıne, kı bununla, Ben diyen herkes fark gözetmeden, ampirinin tüm tikelliklerinden, tali-olanlarından ve rastlantısallıklarından arınmış bir Ben bulabilecektir

karşısında. Ne ki, görünüşe göre beden bu tikellikler ve rastlantısallıklar arasında sayılmıyor. Demek ki, beden de, en azından spekülatif beden, spekülatif Ben'e aittir; çünkü zorunlu-olanla rastlantısal-olan arasındaki farkı niçin bedene değil de, sadece Ben'e tanımamız gerektiği anlaşılmamaktadır, yani tıpkı Ben gibi, bedeni de tüm yakışık-olmayanlardan ve rastlantısallıklardan arındırma hakkına niçin sahip olmamamız gerektiği anlaşılmamaktadır.

Ben semizdir, şişmandır — ancak bu, Ben sadece bir etkinlik değil, aynı zamanda edilgenliktir, anlamına gelir. Ve Ben'in bu edilgenliğini etkinliğinden türetmek ya da etkinlik diye göstermeye çalışmak yanlıştır. Tam tersine: Ben'in edilgenliği nesnenin etkinliğidir. Nesne de **etkin** olduğu için Ben acı çeker; bu acı, Ben'in utanmasını gerektirmeyen bir acıdır, çünkü nesne Ben'in manevi özüne aittir.

Ama işte bu yüzden, Ben'in tüm belirlenimlerini, nesnelerden yalıtlayarak, sırf özbelirlenimler diye görmeye ve göstermeye çalışmak, son derece tek yanlı ve yan tutar bir davranıştır; ayrıca bunu gerçekleştirmek mümkün değildir. Ben'in kendi gücü, ihtiyaçlarının hepsini karşılamaya asla yetmez; bu nedenle eksik araçları nesnel dünyadan ya da kendi bedeninden ödünç almak zorundadır. Örneğin, Ben'in psikolojide ulaştığı "fiziki sıcaklığın duyumsanışı" salt bedensel bir kökene sahiptir. Ancak bu, her şeyi sadece kendinden alan bir Ben'le nasıl uyuşmaktadır? Fiziki sıcaklığın tedirgin edici ateşi "sadece kendi içine teksif olmuş Ben'in gnostik sükûnetine" acaba nasıl girmiştir? Yoksa dış sıcaklık karşısında bedensel sıcaklık kendine özgü bir kendiliğindenliği ve bağımsızlığı muhafaza ettiği için mi? Ama bu bağımsızlık, bize hemen özne ile nesnenin birbirinden ayrılmazlığını hatırlatan bir sınıra sahiptir. Ekvator'da ısı 40 dereceye yaklaştığında insanlar ansızın ölmüştür. Yoksa, bedenden aldıklarını kendinden alan Ben'le fiziki beden özdeş midir? Ben, hiç de "kendisi nedeniyle" değil, bedensel varlık olması nedeniyle, yani bedeniyle "dünyaya açık"tır. Soyut Ben'e karşılık beden nesnel dünyadır. Ben, beden aracılığıyla Ben değil, nesnedir Bedende olmak demek, dünyada olmak demektir. Ne kadar gözenek, ne kadar çıplaklık — o kadar duyu. Beden **gözenekli** Ben'den başka bir şey değildir. Ya da **duyumsama** olarak Ben'e sadece fiziki sıcaklığın duyumsanışı mı ait olmalıdır? O zaman sıcaklığı olmayan duyumsamalar ne olacak? Eğer Ben'in duyumsamalarını ve etkinliklerini nesneden ya da içerikten soyutlarsam geriye ne kalır? Örneğin görme etkinliğini ya da duyumsamasını nesneden, yani ışıktan soyutlarsam Ben'le ilişkisini nasıl kurarım, psikolojide buna nasıl yer veririm, nasıl tanımlarım? Görmek, ışığın duyumsanmasından ya da algılanmasından, genel olarak aydınlığın duyumsanmasından başka bir şey değildir; "ışık duyusu"nun gözüdür. Hava olmadan nasıl nefes alınamazsa, ışık olmadan görmek de mümkün değildir; görmek, ışığın **tadı**dır.

Öte yandan Ben yine de tümel bir tümdengelim ilkesi haline getirilebilir; ancak bu, Fichte'den bu yana "Ben" kavramına ya da sözcüğüne verilen anlamla çelişkili bir şekilde mümkündür. Bunun koşulu da sadece, Ben'in kendisinde bir Ben-olmayanı, farklılıkları, karşıtlıkları meydana çıkarmak ve kanıtlamaktır, çünkü hiç durmadan safdilce ve monoton Ben = Ben teranesini tekrarlamakla doğrusu bir şey yapılamaz. Müzik nağmeleri yaratan bir Ben, mantıksal bir kategori, ahlaksal ya da hukuksal bir yasa husule getiren bir Ben'den **tamamen farklıdır**. O zaman tüm öteki bilimlerden önde gelen, ilk, genel bilim, Ben'in çeşitli durumlarından kendi içinde değişik ilkeleri istintaç etmek için Ben'i tasrif etmekten başka bir görevi olmayan **psikoloji**dir. Ayrıca psikolojiyi, Reiff'ta olduğu gibi, özel bir bilim haline getirmek ve sadece soyut bilimleri, mantığı ve

metafiziği ondan türetmek yerinde ve caiz değildir. Ama Ben'in en önemli, ilk, zorunlu olarak Ben'e bağlı karşıtlığı **beden**dir, **ten**dir. En yüce metafizik ilke, yaratılışın sırrı, dünyanın temeli sadece ve sadece ruhla tenin çatışmasıdır. Hatta ten, isterseniz beden deyin, yalnızca doğa-tarihsel değil, üstelik büyük ölçüde spekülatif, metafizik bir öneme de sahiptir. Beden, Ben'in edilgenliğinden başka bir şey değil de nedir? Sadece iradeyi, sadece duyumsamayı edingen bir ilke olmadan nasıl ıstıntaç edebilirsiniz? İradeyi, kendisine karşı çıkan bir şey olmadan düşünmek mümkün değildir; ve bu irade, istediği kadar ruhsal olsun her duyumsamada, acı çekme olarak bir etkinlik değildir, ten olarak bir ruh değildir, Ben-olmayan olarak bir Ben değildir artık.

NOTLAR:

1. Reiff, 1844-1877 yılları arasında Tübingen'de profesörlük görevinde bulunmuş ve Hegel'i terkederek Fichte'nın eski bilım kuramı bıçimine geri dönmüştür. Bkz. Allg. deutsche Biogr. 27. Bd. D.H.

KAYNAK:

Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke, Hrsg. von W.Bolin und F.Jodl, Stuttgart 1960, Bd. 2, S. 205-215.

felsefede bir reformun zorunluluğu

ludwig andreas feuerbach
almancadan çeviren: aydın karahasan

Daha önceki felsefelerle müşterek bir döneme rastlayan yeni bir felsefe ve insanlığın tamamen yeni bir evresine rastlayan bir felsefe birbirinden çok farklıdır; yani, örneğin Kant'ınkine oranla Fichte'nın felsefesi gibi varoluşunu sadece felsefî ihtiyaca borçlu bir felsefe ile insanlığın ihtiyacını karşılayan bir felsefe arasında, **felsefe** tarihine ait olan ve sırf bu sayede insanlık tarihine dolaylı şekilde bağlanan bir felsefe ile doğrudan doğruya **insanlık** tarihi olan bir felsefe arasında büyük fark vardır.

Bu yüzden felsefede bir değişiklığe, bir reforma, bir yenilenmeye gerek var mıdır?, diye sorulur. Varsa, bu **nasıl** sağlanabilir, **nasıl** sağlanmalıdır? Bu değişiklik şimdiye kadarki felsefenin ruhu ve anlamında mı, yoksa yeni bir anlamda mı olmalıdır? Soz konusu, şimdiye kadar süregelen felsefe mi, yoksa **esasından** bir başkası mı? Her ikisi de aynı soruya bağlı: Yeni bir dönemin, yeni bir çağın eşiğinde miyiz, yoksa aynı minval üzere eski yolda mı yürüyoruz? İnsanları, zamanın akışıyla kaçınılmaz hale gelen değişiklikleriyle mi elde tutuyoruz? Bir değişikliğin zorunluluğu sorununu salt **felsefî** açıdan ele alırsak, alışılagelmiş bir ekol tartışmasındaki dar alanla sınırlamış oluruz. Bu da gereksiz bir şeydir.

Felsefede yapılacak değişiklik, sadece çağın, insanlığın ihtiyacını karşılarsa zorunlu, hakiki bir değişiklik olabilir. Tarihsel bir görüşün sonunun geldiği dönemlerde ihtiyaçlar elbette birbirine zıt olacaktır; kimine göre eskiyi korumak, yeniyi uzaklaştırmak ihtiyaçtır ya da öyle görünür, kimine göre de, yeniyi gerçekleştirmek ihtiyaçtır. Gerçek ihtiyaç hangi yandadır? Gerçek ihtiyaç, geleceğin —öncelenmiş geleceğin— ihtiyacı olan yanda, ilerleyen hareketin ta kendisi olan yandadır. Koruma ihtiyacı salt yapay tahrik edilmiş bir tepkidir. Hegel felsefesi mevcut çeşitli sistemlerin, mutlak olumsuzluk olmadığı için olumlu gücü bulunmayan kifayetsizliklerin gelişigüzel birleştirilmesinden başka bir şey değildi.

Sadece mutlak olumsuz olma cesaretini gösterenler yeniyi yaratacak güce sahiptir.

İnsanlığın geçirdiği evreler yalnız dinsel değişiklikle birbirinden ayrılır. Sadece insanın yüreğine işleyen tarihsel bir hareket temele iner. Yürek dının bir biçimi olmadığı gibi, dinin yürekte olması da gerekmez. Bu, dinin özudur Şimdi şöyle bir soru çıkar karşımıza: İçimizde dinsel bir devrim olmuş mudur? Evet oldu tabii, madem ki din yürektedir, yüreğımız yoksa dinimiz de yoktur. Hıristiyanlık yadsınmıştır — hem de ona hâlâ sarılmış gibi görunenlerce, ama yadsındığının duyulmasını istemiyorlar. Bunu politik nedenlerden ötürü itiraf etmiyorlar. Bunu bir sır haline getiriyorlar; böylece bilerek ya da bılmeyerek kendilerini kandırıyorlar. Evet, yadsınan Hıristiyanlığı bize Hıristiyanlık diye sunmaktadırlar, ama geriye sadece Hıristiyanlığın adı kalmıştır. Hatta sadece Hıristiyanlığın yadsınmasında o kadar ılerı gidiyorlar ki, bu dinin olumlu çizgisini bile bir yana bırakıyorlar. Artık ne sembolik kitapların, ne kilise babalarının, ne de İncil'in Hıristiyanlığın olçüsünü teşkil etmesi beklenmektedır. Sanki her dının bir din olarak kalabılmesi için belli bir ölçüde dınselliğe, bır dayanak noktasına, bır ilkeye ihtiyacı olmadan ayakta kalabıleceği mümkünmüş gibı. Bu ıse yadsıma bıçımi altında dinin korunmasıdır. Peki, Hıristiyanlık nedır öyleyse? Elımızde artık bir **kutsal kitap** yoksa, kurucusunun **iradesini**, ruhunu nasıl tanıyacağız? Bu, Hıristiyanlığın artık mevcut olmadığı anlamından başka ne anlama gelebılır kı? Bu gibi fenomenler manevi çöküşün belirtıleri, hatta Hıristiyanlığın sukutudur.

Hıristiyanlık artık ne teorik ne de pratık yönden insanı tatmın etmektedır Aklı tatmin etmediği gibi yüreği de tatmın etmemektedır, zira yüreğımiz için ebedi rahmeti rahmandan daha başka ilgi alanlari vardır.

Şimdiye kadarki felsefe Hıristiyanlığın sükutu, bunun yadsınması dönemine rastlayan, ama aynı zamanda Hıristiyanlığın konumunu tutmak isteyen bir felsefedır. Hegelci felsefe Hıristiyanlığın yadsınışını tasavvur ile düşunce arasındaki çelişkinin ardına gizledi: Yani, kendisi de Hıristiyanlığı benimseyerek ve başlayan ve de tamamlanmış Hıristiyanlık arasındaki çelişkının ardına gizlenerek onu yadsıdı. Başlayan Hıristiyanlık zorunluydu; bütün bağlar burada bir kenara atılmıştı. Bir din, ancak başlangıcındakı, kokenındeki anlamı korunduğu olçüde varlığını sürdürebılir. Din başlangıçta ateş, enerji, hakıkattır. Her din başlangıçta katı, sert, insafsızdır; sonradan bu katılık gevşer, laçkalaşır; kendını alışkanlıkların kaderine bırakır. Uygulamadaki, dinın artıklarındaki bu çelişkiyi yıne dinle aktarmak, örtmek için geleneklere ya da eski yasalar kıtabının değişiklıklerıne sığınılır. Yahudilerde olduğu gibı. Hıristiyanlar ise kendi kutsal belgelerıne, bu belgelerden birine tamamen ters düşen bır anlam yükleyerek kendılerını kurtarmaktadırlar.

Hıristiyanlık yadsınmıştır — akılda ve yürekte, bılimde ve yaşamda, sanatta ve sanayide yadsınmıştır; radikal, bir daha düzelmez, geri alınamaz bir şekilde yadsınmıştır, çünkü insanlar artık hakiki - olanı, beşeri - olanı, kutsal olmayanı benimseyıp, özümsemiş, böylece Hıristiyanlığın elinden tüm muhalefet gücünü almıştır. Bugüne kadarki yadsıma bilinçsizdi. Bu yadsıma, bugün ya da ileride, insanın en önemli itkisinin, yani **politik özgürlüğün** önündeki engellerle Hıristiyanlık birbirine daha çok karışınca, bilinçli, iradeli, dolaysız ulaşmaya çalışılan bir yadsımaya dönüşecektir. Dinin bılinçli yadsınışı, yeni bir çağın, yeni, açıkyürekli, artık dinsel olmayan, Hıristiyanlığa kesinlikle karşı bir felsefenin zorunluluğunun esasını teşkil etmektedir.

Felsefe artık dinin yerine geçer; ama böylelikle tamamen değişik bır felsefe de

eski felsefelerin yerine geçer. Bugüne kadarki felsefe dinin yerini tutamazdı; o felsefeydi, ama din değildi, dini yoktu. Dinin has özünü kendi dışında bıraktı, kendini sadece bir düşünce biçimi olarak savundu. Felsefenin, dinin yerine geçmesi gerekirse, o zaman felsefe dine dönüşmek, dinin özünü teşkil eden şeyleri, felsefeden önce dinin sahip olduğu şeyleri uygun bir tarzda kendine katmak zorunda kalır.

Önemli ölçüde değişik bir felsefenin zorunluluğu, önümüzde bugüne kadarki felsefenin mükemmel bir örneğinin bulunmasından da anlaşılmaktadır. Demek ki, bugüne kadarki felsefeye benzeyen şeyler, özel şartlarda hâlâ farklılıklar gösterse de bu felsefenin özünde ileri sürülen şeyler gereksizdir. Kişisel tanrı ister şu, ister bu şekilde anlaşılsın, gerekçelendirilsin — bu sözleri yeterince duyduk, artık duymak istemiyoruz, üstelik teolojiye de ihtiyacımız yok.

Felsefenin temel farkları insanlığın temel farklarıdır. İtikatın yerini itikatsızlık, İncil'in yerini akıl, din ve kilisenin yerini politika, gökyüzünün (cennetin) yerini yeryüzü (bu dünya), duanın yerini çalışma, cehennemin yerini fakîruzaruret, İsa'nın yerini insan almıştır. Artık gökyüzünde bir efendi ve yeryüzünde bir efendi diye ikiye ayrılmamış, bölünmemiş bir ruhla gerçekliğe sarılan insanlar, tezat içinde yaşayan insanlardan farklıdır. Düşünmenin sonucu felsefe için ne idiyse, bizim için dolaysız kesinliktir. Demek ki biz, bu dolaysızlığa uygun düşen bir ilkeye ihtiyaç duymaktayız. İnsan pratik olarak İsa'nın yerini almışsa, o zaman insanî öz de teorik olarak tanrısal özün yerini almalıdır. Kısacası, ne olmak istediğimizi, yüce bir ilkede, yüce bir sözde özetlemek zorundayız: Yalnız bu şekilde yaşamımızı meşrulaştırır, eğilimimizi temellendiririz. Bugün iç dünyamızı zehirleyen çelişkiden, yani yaşamımızla ve düşünmemizle bu yaşam ve düşünmeye taban tabana zıt dın arasındaki çelişkiden yalnız bu şekilde kurtuluruz. Tekrar **dindar** olmak zorundayız —**politika** dinimiz olmalıdır—, ama bu, politikayı din haline getirecek yüce bir öğeyi görüşümüze katarsak mümkün olur.

Politika içgüdüyle din haline getirilebilir; ama söz konusu olan, son defa söylenmiş bir neden, resmi bir ilkedir. Bu ilke —olumsuz ifadesiyle— **ateizmden** farklı bir ilkedir, yani insandan farklı bir tanrının terkedilmesidir.

Alışılagelmiş anlamda dının devletle pek ilişkisi yoktur, dın daha çok devletin çözülmesidir. Dinsel anlamda tanrı, dünyevi monarşinin babası, koruyucusu, hamisi, bekçisi, savunucusu, naibi ve efendisidir. Bu yüzden insanın insana ihtiyacı yoktur; kendinden ya da başkalarından alması gereken şeyleri doğrudan doğruya tanrıdan alır. İnsanlara değil, tanrıya güvenir; insanlara değil, tanrıya şükreder. Bu nedenle insanlar arasındaki bağ sadece rastlantısaldır. Devleti sübjektif yorumlarsak, o zaman insanların, sadece tanrıya inanmadıkları için, bilinçsiz, iradesiz, fiili şekilde dinsel inançlarını yadsıdıkları için biraraya geldikleri ortaya çıkar. Devletlerin kuruluşunun nedeni tanrıya inanç değil, tanrıdan kuşku duyulmasıdır. İnsanın tanrıya inancından çok insana olan inancı bize devletin kökenini sübjektif olarak açıklar.

Devletle insanın güçleri ayrımlaşır, bu ayrımlaşma ve tekrar birleşme sayesinde sonsuz bir sistem kurulur; insanların ve güçlerin toplamı tek bir güç oluşturur. Devlet tüm realitelerin simgesidir, insanın yazgısıdır. Devlette biri diğerini temsil eder, tamamlar; benim yapamadığımı, bilirim ki, başkası yapabilir. Ben yalnız kendimi düşünmem, doğadaki güçlerin tesadüfüne bırakmam; başkaları beni düşünür, genel bir sistem çevremi kuşatır, bir bütünün parçasıyımdır. [Gerçek] devlet, sınırsız, sonsuz, hakiki, mükemmel, tanrısal insandır. Devlet her şeyden önce insandır. Devlet, kendisi hakkında kendi karar veren, kendisi için davranan,

mutlak insandır.

Devlet bir realitedır, ama aynı zamanda dinsel inancın fiili çürütülüşüdür. Dindar kişi dara düştüğünde bugün bile sadece insandan medet umar. Her yerde hazır ve nazır olması gereken "tanrının inayeti" ile yetinir. Ne var ki, başarı, insanoğlunun faaliyetine değil, genellikle rastlantı sonucu ortaya çıkan elverişli koşullara bağlı kalmaktadır; ama "tanrının inayeti", inançlı itikatsızlığın kendi fiili ateizmini ardına gizlediği bir yalan perdesidir.

Demek ki, fiili ateizm devetleri birbirine bağlar; insanlar devletin içindedir, çünkü tanrısız oldukları için devletin içindedirler, insanlar için tanrı devlettir, bu yüzden devlet haklı olarak kendine tanrısal "ululuk" payesini biçmektedir. Devletin bilinçsizce temeli ve bağı olan fiili ateizm, bizlerin bilincine çıkmıştır. İnsanlar, Hıristiyanlığı politik enerji sağlayan bir din olarak gördükleri için, bugün politikayla daha çok uğraşıyorlar.

Düşünür tarafından bilince çıkmadan önce idrak edilenler, pratik insanda **itkisel** olarak vardır. Ancak pratik itki **politik** itkidir, devlet işlerine **aktif** olarak katılma, politik hiyerarşiyi kaldırma, halkı izana getirme, **politik** Katolikçiliği yadsıma itkisidir. Reformasyon **dinsel** Katolikçiliği yıktı, ama yeni çağ onun yerine **politik** Katolikçiliği getirdi. Reformasyonun dın alanında istedikleri ve amaçladıkları, şimdi politika alanında istenmektedir.

Tanrının akla dönüşmesi nasıl ki tanrıyı ortadan kaldırmayıp, sadece yerini değiştirdiyse, Protestanlık da papayı kralın yerine getirmiştir. Bugün söz konusu olan politik papalıktır; kralın zorunluluğu için gösterilen nedenlerin aynısı, dinsel papalığın zorunluluğu için gösterilmektedir.

Yeni denen bugüne kadarki çağ, sadece yarı yadsımalara ve çarelere başvurarak Roma kilisesini, Roma hukukunu, utanç verici ceza hukukunu, eski model üniversiteleri vb. hâlâ koruduğumuz Protestan Ortaçağı'ndan başka bir şey değildir. Bizler, Protestanlığın, manevi yaşamı belirleyen dinsel bir otorite ve hakikat olarak ortadan kalkmasıyla birlikte yeni çağa girdik. Çağın ya da geleceğin ruhu, **gerçekliğin** ruhudur. İnsandan farklı bir varlığı en yüce ilke ve varlık olarak ele alırsak, o zaman bu varlığın idrak edilmesi için geriye kalan koşul soyut-olanla insanın birbirinden tefrikidir, o zaman kendimizle, dünya ile, gerçeklikle dolaysız bir birlik asla kuramayız; dünya ile bizim aramızı bir başkası, bir üçüncü kişi bulmaktadır, üreten yerine her zaman bir ürün vardır elimizde; artık **dışımızda** olmasa bile, **içimizde** bir öte dünya bulunmaktadır; teori ile pratik arasındaki tezat yaşamımızdan eksik değildir, kafamızda yer alan varlık yüreğimizdekinden farklıdır, kafamızda "mutlak tin", yaşamımızda insan; bir yanda varlık olmayan düşünce, öte yanda Νοούμενα , bir düşünce olmayan varlık; yaşamın her anında felsefenin **dışında**, felsefi her düşüncede ise yaşamın **dışında**yızdır.

Kilisenin başı olan papa benim gibi, kral da bizler gibi bir insandır. O halde kayıtsız şartsız aklına eseni yapamaz; devletin ve toplumun üstünde değildir. Protestan, **dindar** bir cumhuriyetçidir. Bu nedenle Protestânlık, dağılırken, eğer dinsel içeriği kaybolmuşsa, yani örtülmüş, gizlenmişse, o zaman **politik** cumhuriyetçiliğe dönüşür. Protestanlığın, efendi olduğumuz gökyüzü ile köle olduğumuz yeryüzü arasındaki tezatını ortadan kaldırırsak, yani yeryüzünü söz sahibi olduğumuz yer diye görürsek, o zaman Protestanlık hemen **cumhuriyete** dönüşür. Geçmiş günlerde cumhuriyet Protestanlıkla bağdaşıyor idiyse, bu elbette bir rastlantıydı —ama önemsiz de değildi—, çünkü Protestanlık insanı sadece dinsel yönden özgürleştirir; ve insan hâlâ Protestanlığın dinsel inançlarına bağlı kalı-

yorsa, bu yuzden bir çelişkidir. Hıristiyanlığı kaldırdığın takdirde cumhuriyeti kurma hakkını elde edersin: Çünkü Hıristiyanlıkta **cumhuriyetingökyüzündedir** (cennettedır), demek kı, **burada** bır cumhuriyete ihtıyacın **yok**. Tam tersine: Burada köle olmak zorundasın, aksi takdirde gökyüzü (cennet) gereksızdır.

KAYNAK:

Ludwig Feuerbach, Sämtliche Werke, Hrsg. von W.Bolin und F Jodl, Stuttgart 1960, Bd 2, s 215-222.

Felsefe Bibliyografyası

felsefe yayınları kaynakçası

hasan s.keseroğlu

LABERTHONNİERE, LUCİEN. — **Descartes Üzerine Tetkikler** / çev. Mehmet Karasan —Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1959. — 247 s.

LABERTHONNİERE, LUCİEN. — **Descartes Üzerine Tetkikler** / çev. Mehmet Karasan — 2.bs. —Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1977. — III, 284 s.

LACHELİER, JULES. — **Tümevarımın Temeli Hakkında** / çev. Hamdi Ragıp Atademir. —İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1949. — v, 107 s.

LACHELİER, JULES. — **Tümevarımın Temeli Hakkında** / çev. Hamdi Rakgıp Atademir. — 2.bs. — İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1967. — v, 95 s. Tümevarımın gerekliliği vurgulanan yapıtta, 'içlemci ve ılişkiler' mantığı karşıtları ile ele alınıp açıklanmaktadır.

LACOMBE, OLIVIER. — **Descartes** / çev. Mehmet Karasan. —Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF, 1943. — 123 s.

LAJUGİE, JEAN DE. — **İktisadi Doktrinler** / çev. Necmettin Mete. — İstanbul: Remzi Kitapevi, 1963. — 156 s.

LAJUGİE, JEAN DE. — **İktisadi Doktrinler** / çev. Necmettin Mete. — 2.bs. — İstanbul: Remzi Kitapevi, 1965. — 153 s. Yapıt, üç anabaşlık altında, İlkçağdan 18'inci yüzyıla, bu yüzyılın ardından geçilen sınıfsız topluma ve bu gelişmenin bugünü, ekonomik bir insancılığa nasıl ulaşıldığını içermektedir.

LALO, CHARLES. — **Bediiyat** / çev. Burhan Toprak. — İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1940. — 106 s.

LALO, CHARLES. — **Estetik** / çev. Burhan Toprak. — 2.bs. — İstanbul: İnkılap ve Aka, 1948. — 102 s. Yapıt, estetik konuları, estetik yolları ve psikolojik ve toplumsal estetik anabaşlıkları altında sunulmaktadır.

LALO, CHARLES. — **Güzellik ve Cinsiyet** / çev. Nuri Darago. — İstanbul: Güven Basımevi, 1944. — 76 s. Dili bugün için eski olan yapıtta, aşk ve estetik arasındaki ilişki, çirkinlik ve ahlak açıklanmaktadır.

LANGE, OSCAR. — **Ekonomi Politik** / çev. Muvaffak Şeref. — İstanbul: Ataç Kitapevi, 1965—1967. — 4 c. — İçindekiler:

1.c. Ekonomi politiğin yöntemi, kuramsal bilim ve sıralanışta ekonomi ile ilgili görüşler — 2.c. Akılcılık ilkesi ile planlama üzerine— 3.c. Ekonomi politikada sübjektivist ve tarihçi akımlar — 4.c. ekonomide bilimsel bilgilerin belirlenmesi ve sosyal rolü incelenmektedir. Son ciltte dizinlere yerverilmektedir.

LAO, TZY. — **Taoizm** / çev. Mukaddere Nabi Özerdim. — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1946. — xvii, 46 s.

LAO, TZY. — **Taoizm** / çev. Mukaddere Nabi Özerdim. — 2 bs. — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1963. — 67 s.

LAO, TZY. — **Taoizm** / çev. Mukaddere Nabi Özerdim. — 3.bs. — Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF, 1968. — 62 s. Yazar üstüne yazıların ardından, taoizm konusunda seksenbir kısa başlıkta değişik konulara değinilmektedir.

LARROUMENT, RENE. — **Elements de Philosophie:** Philosophie, psycologie, logiçue, morale. — İstanbul: Murkides Basımevi, 1944. — 424 s. Yapıt, felsefeye giriş, materyalizm, genel olarak psikolojinin problemleri, formel, epistomolojik mantık ve büyük ahlak öğretilerini içermektedir.

LASKI, HAROLD. — **Devlet** / çev. Esin Örücü. — İstanbul. Köprü Yayınları, 1966. — 90 s. Sosyalist bir bilim adamının devlet ve hükümet, devlet ve uluslararası toplum konusundaki yazılarını içermektedır.

LASKI, HAROLD JOSEPH. — **Düşünce Özgürlüğü** / çev. Yücel Sayman. — İstanbul: Dönem Yayınları, 1966. — 62 s. Özgün yapıtın bir bölümünün çevrisi olarak sunulan bu yapıt, düşünce özgürlüğü, devlet, hükümet, olağanüstü siyasal durumlar konusunda değişik yazıları içermektedir.

LEAKEY, LOUIS SEYMORE BAZETT. — **İnsanın Ataları:** Yontmataş devriyle insanın köken ve evrimi konusunda bilinenlerin bir özeti / Çev. Güven Arşebük. — Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1971. — xx, 206 s. Yapıt. İnsan denen varlığın geçmişi ile ilgilenen kişiler ve tarihöncesi / prehistorya) derslerine başlayan öğrenciler için hazırlanmıştır. Taşdevri, paleolitik kültürler ve sanat anlatılmaktadır.

LEBESQUE, MORVAN. — **Camus** / çev. Ayla Kurultay. — İstanbul: Alan Yayınları, 1984. — 152 s.

LEFEBVRE, HENRI. — **Karl Marx:** Hayatı ve Eserleri / çev. Reşat Fuat Baraner, Rasih Nuri İleri. — İstanbul: Anadolu Yayınları, 1977. — 392 s.

LEFEBVRE, HENRI. — **Marksçılık** / çev. Vedat Günyol. — İstanbul: Gelişim Yayınları, 1975. — 127 s. Beş bölümden oluşan yapıt sırasıyla şu başlıkları içermektedır: Marksçı felsefe, ahlak, sosyoloji, tarihsel maddecilik, ekonomi ve marxçı politika.

LEFEBVRE, HENRI. — **Sosyalist Dünya Görüşü:** Dıyalektik maddecilik / çev. Erol Aydınlık, — İstanbul: Hür Yayınları, 1965. — 128 s. "Marksçılık" adıyla çevrilen yapıtın aynısıdır.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM. — **İnsan Akilesi Hakkında Yeni Deneyişler:** giriş ve 1. fasıl / çev. Nevzat Ayas. — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1939. — 6,251 s. Yazarın mantık, metafizik ve bilgi teorisi anlayışı üstüne bir yazısı ardından, yazarın felsefesi ana çizgileri ile tanıtılmaya çalışılmaktadır.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM. — **Metafizik Üzerine Konuşma** / çev. Nusret Hızır. — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1949. — xxxii, 88 s. Leibnitz üstüne uzun bir önsözün ardından, 37 bölümden oluşan yapıttır belli başlı bölümleri şunlardır: Tanrı kavramı, tözlerin vasıfları ve yapısı, bilim ve felsefe arasındaki ilişki, Descartes metafiziğinin bedene ilişkin bölümü, oluş (evrim) kavramının açıklanması, tin acununa giren varlıklar ve onların tanrı ile ilişkisi, buna uygun bilgi kuramı, ruh + beden ilişkisinin bu felsefe ile çözümlenişi, tözlerin özellikleri ve sonu Hristiyan felsefesinin ilkçağ felsefesinden üstünlüğü...

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM. — **Monadoloji** / çev. Suut Kemal Yetkin. — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1935. — 43 s.

LEIBNİZ, GOTTFRİED WILHELM. — **Monadoloji** / çev. Suut Kemal Yetkin. — 2.bs. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1943. — 29 s.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM. — **Monadoloji** / çev. Suut Kemal Yetkin. — 3.bs. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1962. — 24 s., Yazarın, tek töz (cevher—substane) 'monad' savı üstüne kurulmuş bir yapıt

LEIBNİZ. — **Theodicee Denemeleri:** iman-la aklın uygunluğu / çev. Hüseyin Batuhan. — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1946. — XL, 116 s. Felsefe tarihi açısından önemi belirtilen yapıt, yazarın okuduğu bir kitap üstüne yazdığı eleştirileri içermektedir.

LENIN, VLADIMIR ILIÇ. — **Devlet ve İhtilal** / çev. Haydar Rıfat. — İstanbul: Vakıt Kitapevi, 1934b — 165 s.

LENIN, V. I. — **Devlet ve İhtilal:** Marksist devlet öğretisi ve proleteryanın devrimdeki görevleri / çev. Süleyman Arslan. — 2.bs. —Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1976. — 140 s.

LENIN, V. I. — **Devlet ve İhtilal:** Marksist devlet öğretisi ve proleteryanın devrimdeki görevleri / çev. Süleyman Arslan. — 5.bs. — Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1978. — 165 s. (Not. Süleyman Arslan'ın çevrilerinin 1,3 ve 4'üncü baskıları elde edilememiştir.)

LENIN, V.I. — **Marksist Devlet Üzerine:** Devlet ve ihtilal için hazırlık materyali / çev. Muzaffer Cengil. — İstanbul: Öncü kıtabevi, 1975. — 176 s.

LENİN, V.I. — **Devlet ve Devrim** / çev. Mehmet Kaya. —İstanbul: Emek Yayınları, 1976. — 176 s. Yapıt, sınıflı toplum ve devlet, devlet ve devrim, devletin sönmesinin ekonomik temelleri ve oportünistler tarafından marksizmin değerden düşürülmesi anabaşlıkları altında sunulmaktadır.

LENİN, V I. — **Din Üzerine** / çev. Seçkin Cılızoğlu. — Ankara: Set Yayınları, 1975. — 109 s. Yapıt, sanat, devrim yazılarının yanı sıra sosyalizm ve dın, işçi partisinin dın konusundaki tutumu ile sınıfların ve partilerin din ile kilise karşısındaki tutumu üzerine yazıları içermektedir.

LENIN, V.I. — **Felsefe Defterleri, 1** / çev. Uluğ Nutku. — İstanbul: Maya Yayınları 1975. — 123 s.

LENIN, V.I. — **Felsefe Defterleri** / çev. Attila Tokatlı. — İstanbul: Sosyal Yayınları, 1976. — 551 s. Yapıt, yazarın çeşitli yapıtlardan çıkardığı özet ve alıntıları, gözlem ve uyarıları, eleştirileri ve değerlendırmeleri, marksıst felsefe konusundaki tutumu açıklanmasını içermektedir. Ayrıca, yine yazardan notlar, parçalar ve daha başka felsefe malzemeleri yer almaktadır. Sonra yazarın andığı yapıtlar, özel adlar ve kavramlar dizini eklenmiştir.

LENIN, V.I. — **Kultür ve Kültür İhtilali Üzerine** / çev. Ali Özer. — Ankara: Ser Yayınları, 1969. — 165 s.

LENİN, V.I. — **Kültür ve Kültür İhtilali Üzerine** / çev. Ali Sepetçıoğlu. — 2 bs. — İstanbul: Koral Yayınları, 1976. — 224 s. Yazarın, 1897—1923 yılları arasında kültür ve sosyalizm üstüne yazdığı yazıların dermesinden oluşan bir yapıt.

LENIN, V.I. — **Marksizmin Kaynağı:** Karl Marx, F. Engels / çev. Osman Saidoğlu. — İstanbul: Gün Matbaası, 1967. — 143 s.

LENIN, V.I. — **Materyalizm ve Ampirio - kritisizm:** reoksiyonel bir felsefe üzerine tenkidi notlar / çev. K. Sahir Sel. — İstanbul: Sosyal Yayınları, 1968. — 141 s.

LENIN, V.I. — **Materyalizm ve Ampirio - kritisizm:** reoksiyoner bir felsefe üzerine tenkidi notlar / çev. C. Karakaya. — 2. bs. — İstanbul: Sosyal Yayınları, 1975. — 226 s.

LENIN, V.I. — **Materyalizm ve Ampirio - kritisizm:** geçici bir felsefe üzerine eleştirisel yorumlar / çev. Yüksel Güvenç. — Ankara: Çağrı Yayınevi, 1975. 2 kitap.

LENIN, V.I. — **Materyalizm ve Ampirio - kritisizm:** gerıci bir felsefe üzerine eleştirisel notlar / çev. Sevim Belli. — Ankara: Sol Yayınları, 1976. —532 s. Marksist felsefeye karşı dönemin birçok yazarının eleştiriler yaklaşımını ele alan yazar, bu kişilerin yanıldıkları noktaları açıklığa kavuşturma amacındadır. Ampiriokritisizm ve diyalektik materyalizmin bılgi kuramı, doğa bilimlerinde çağdaş devrim ve felsefi idealizm konuları ardından, kişi'ad-

ları dizini yer almaktadır.

LENIN, V.I. — **Marx, Engels: Marksizm** / çev. Vahap Erdoğdu. — İstanbul: Sol Yayınları, 1976. — 607 s. Yazar, Marx ile Engels yanında, materyalizmi ve marksizmi bütün yönleri ile açıklamaktadır.

LESSING. — **Laocoon** / çev. Suut Kemal Yetkin. — İstanbul: Vakıf Kitabevi, 1935. — 58 s.

LEVI—STRAUS, CLAUDE. — **Din ve Büyü** / çev. Ahmet Güngören. — İstanbul: Yol Yayınları, 1983. — 160 s.

LEVI—STRAUS, CLAUDE. — **Yaban Düşünce** / çev. Tahsin Yücel. — İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984. — 324 s.

LEVY, BRUHL L. — **İlimlerin Felsefesi** / çev. Z. Fahri Fındıkoğlu. — İstanbul: Kenan Basımevi, 1942. — s. 99— 160. Yapıt, matematik bilgisi, gökbilim, tinsel bilimler, canlı ve ruhbilim konularını içermektedir.

LIFSHIT, MIKHAIL ALEKSANDROVIÇ. — **Marx'ın Sanat Felsefesi** / çev Murat Belge. — İstanbul: Ararat Yayınevi, 1968. — 151 s.

LIFSHITS, MİKHAİL ALEKSANDROVİÇ. — **Marx'ın Sanat Felsefesi** / çev. Murat Belge. — İstanbul, Ararat Yayınevi, 1968. — 151 s.

LIFSHITS, MIKHAIL ALEKSANDROVIÇ. — **Marx'ın Sanat Felsefesi** / Çev. Murat Belge — 2.bs. — Ankara: Kuzey Yayınları, 1984. — 121 s. Marksçı estetik ilkelerini açıklayan yapıt, Marx'ın çeşitli yazılarında sanat üzerine söylediği dağınık düşünceleri biraraya toplayarak sunmakta; ayrıca, Marx'ın düşünce gelişimi anlatılmaktadır.

LISSNER, IVAR. — **Uygarlık Tarihi** / çev. Adli Moran. — İstanbul: Milliyet Yayınları, 1973. — 416 s. Yunan öncesi uygarlıklardan Çin, Japon, Mezapotamya, Asur, Finike ve pek çok devletin düşünsel yapısı anlatılırken, Yunan ve Roma döneminede yer verilmektedir.

LOEB, JACQUES. — **Hayatın Mihaniki Telâkisi** / çev. Mehmet Karasan. — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1935. — 42 s. Yapıt, hayatın fiziksel, kimyasal olaylar gibi ele alınıp alınmayacağı üzerine kurulmuştur.

LOUGE, FRİEDRİCH ALBERT. — **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamına Eleştirisi** / çev. Ahmet Arslan. — İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1982. — 1. c.

LÖRİNGHOFF, VON FEYTAG. — **Mantık: saf mantık sistemi** / çev. Tomris Mengüşoğlu. — İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1973. — IV, 130 s. Yazarın 1959 yılında İ.Ü.Edebiyat fakültesinde verdiği ders notlarından oluşan yapıt, mantığa giriş, tarihçisi, dizgesi, sonuç çıkarma kuramı ve sorununu içermektedir.

LUCRETIUS, CARUS. T. — **Evrenin Yapısı** / çev. Tomris Uyar, Turgut Uyar. — İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1974. — 260 s. Altı kitaptan oluşan yapıt, ilkçağ maddeci görüşü dilegetirirken, evrenin atomlardan kurulmuş olduğunu söylemekte; geçmişteki düşünürleri ele alıp irdelemektedir.

LUGAL, NECATİ. — bkz. Fârâbi.

LUKACS, GYÖRGY. — **Birey ve Toplum** / çev. Veysel Atayman. — İstanbul: Günebakan Yayınları, 1978. — 228 s. Marksçı eleştirmen yazarın, Marx'a yolum, gerçekçilik sorunu, özgür ya da güdümlü sanat, birey ve toplum yazılarını içermektedir.

LUKACS, GYÖRGY. — **Estetik** / çev. Ahmet Cemal. — İstanbul: Payel Yayınları, 1978. — 3 c. Yazarın 4 ciltlik yapıtının henüz üçü tamamlanmıştır.

LUKİANOS, — **Seçme Yazılar** / çev. Nurullah Ataç. — Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1944. — 241 s.

LUKİANOS. — **Seçme Yazılar** / çev. Nurullah Ataç. — 2.bs. — İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1976. — 196 s. Yapıtta genel olarak insan ruhunun kötü, bayağı taraflarını eleştirmekte, çok tanrılı dinlerin çürüklüğü gösterilmek istenmektedir.

Felsefe Sözlüğü

afşar timuçin

BİLİNÇALTI (fr.**subconscience**: alm. **Untenbewusstein**; ing. **subconsciousness**). Bilinçten hemen tümüyle kaçan, ancak düşünsel bir etkiyle bilinçli kılınabilen ruhsal süreçlerin alanı. Bilinçaltı kabaca, **bulanık bilinç** olarak da tanımlanabilir. Bilinçaltında bulunanlar bir bakıma unutulmuş olanlardır, ancak onlar insanın bilinçli edimleri üzerinde her zaman etkili olabilmektedir. Bilinçaltı çok zaman bilinçdışının eşanlamlısı olarak kullanılır. Bazı yazarlar bilinçdışını tümüyle itilmiş, bastırılmış süreçlerin alanı sayarak bilinçaltına ortada bir yer verirler. Bilinçaltı terimini hiç kullanmamış, bilinçaltına karşılık olmak üzere **bilinçöncesi** terimini yeğlemiş olan Freud da bunlardandır. Bilinçdışı özellikle bilincine varılamayacak olgularla ilgili görünürken bilinçaltı olguları bilince çıkmak için etki bekleyen olgular olarak düşünülebilirler. Freud her zaman bilinçdışını ruhsal yaşamın merkezi sayarken istemle ya da kendiliğinden bilinç eşiğini aşabilecek olguları bilinçöncesine bağlamıştır.(Bk. BİLİNCDIŞI)

BİLİNÇÇÖZÜMLEMESİ (fr.**casuistique**; alm **Casuistik**; ing.**casuistry**).Ahlak kurallarının özel durumlara uygulanmasından gelen vicdan sorunlarını inceleyen bilgi alanı. Bilinççözümlemecileri genellikle dinbilimci olduklarından daha çok ahlakın dinle ilgisini ele alırlar. Bu ele alışta genellikle ince mantık oyunlarından giderek ahlak edimlerini kitabına uydurma çabası yatar. Bu yüzden ahlak kurallarının uygulamada karşılaşılan özel tartışmalı durumlarını ele alan **nesnel bilinççözümlemesi**'yle bu kuralları ustaca istediği yere çeken **öznel bilinççözümlemesi**'ni ayırmak gerekir. Bilinççözümlemesiyle daha çok XVI. ve XVII yüzyılda cizvit papazları uğraştılar.

BİLİNÇDIŞI(fr. **inconscient**; alm. **Unbewusst**; ing.**Unconscious**).Bilinçten tümüyle kaçan, bilincine varılamayan şeylerin alanı. En genel anlamda bilinçdışı bilinç taşımayan varlıklar alanını karşılar. Bir gürgen ağacının, bir balığın yaşamı tümuyle bilinçdışıdır. Bilinçdışının alanı kişisel bilgiden tümüyle uzak kalan sinirsel süreçlerin alanıdır. Bu sinirsel süreçlerin başında organik işleyişler, refleksler, kendi kendine edimler gelir. Sözkonusu süreçler bilince kapalıdır, bununla birlikte sonuçları bilince kapalı değildir. Bilinçdışı olgularını o an bilincine varılamasa da başka bir zaman bilincine varılabilecek bilinçaltı olgularından ayırmak gerekir. Bilinçdışı Freud'da özel bir anlam kazanır. Freud bilinçdışını ruhsallığın gerçek alanı olarak, ruhsallığın merkezi olarak görür, ona göre tüm düşünceler, eylemler, sunumlar bilinçdışınca yönetilir. Freud bilinçdışını bizim davranışlarımızı derinden etkileyen ama bilincine varılaması olan dinamik süreçler olarak anlar. Bu süreçler direncin ortadan çekilmesiyle bilinçli duruma gelebilirler. Bunların bilinçli duruma gelebilmesi için düş gibi, ruhayrıştırması gibi durumların gerçekleşmesi gerekmektedir. "Düşün yorumu bilinçdışının bilgisine açılan en sağlam yoldur" Freud. Ona göre "ruhayrıştırmasıyla iyileştirme çabası tüm hastalıklı bilinçdışını bilince döndürmek formülüyle özetlenebilir". Freud bilinçdışını iki ayrı açıdan ele alır: "İki çeşit bilinçdışı vardır: örtülü olan ama bilince çıkabilir durumda bulunan ruhsal olgular, bir de bastırılmış olan, bastırılmış ve kendine bırakılmış olmakla bilince çıkabilecek durumda bulunmayan ruhsal olgular. Örtülü ruhsal olgular **bilinçöncesi** olgularıdır. Biz bilinçdışı terimini yalnızca bastırılmış ruhsal olgular için kullanıyoruz. Jung bilinçdışı kavramını genişleterek **toplumsal bilinçdışı** deyimini ortaya atmıştır.Buna göre birey de bilinçdışı ataların özellikleriyle koşullanmıştır. Toplumsal bilinçdışı **ilkörnek**'le eşanlamlıdır. Düşünce tarihinde bilinçdışıyla ilgili ilk belirleme Leibniz'de ortaya çıkar. Filozof, üstalgılara karşılık olarak **küçük algılar**'dan sözeder, bilinçaltını ya da bilinçdışını böylece çok karışık ve çok zayıf ruh durumları toplamı olarak görür. Daha sonra E. Hartmann bilinçdışını evrensel ve sonsuz bir töz olarak tanımlamıştır. Ona göre bilinçdışı bir kendinde şeydir, fikirlerin yönetiminde bir istemdir. Bu etkin ve duşunsel temel ilke maddede, düşüncede, yaşamda açıklanır, bireyler onun görünumunden başka bir şey değildir. Ruhsal yaşamın da organik yaşamın da temelinde bilinçdışı bulunur, bilinçdışında mantıksal düşünce ve mantıkdışı istem birlikte bulunur. Bizim için bilinçdışı olan şey, kendinde **ustbilinç**'tir. Hartmann şöyle der: "Bilinçdışının bireysel görunen edimleri gerçekte özdeş bir bilinçdışının açılımlarıdır. " E.Hartmann böylece Schopenhauer'in kötümser bakışını bir başka açıdan geliştirmiş olur. / Freud: "Ruhbilimde bilinçdışı sorunu ruhbilimsel bir sorun olmaktan çok ruhbilimin kendi sorunudur.(...) Ruhsal yaşamı iyi anlayabilmek için bilince daha az önem vermek kaçınılmaz oluyor. Bilinçdışında tum ruhsal yaşamın temelini bulabiliriz. Bilinçdışı daha küçük bir daire olan bilinci içerecek buyük bir dairedir diyebiliriz. Bilinçdışı hazırlığın dışında bilinç olgusu yoktur, oysa bilinçdışı bilinç alanından uzak olabilir, bununla birlikte ruhsal bir değer taşıyabilir. Bilinçdışı ruhsalın kendisidir, onun temel gerçekliğidir. Dış dünya gerçekliği gibi onun içsel doğası da bize kapalıdır, bilinç bize onunla ilgili eksikli bilgiler verir, duyu organlarımızın dış dünyayla ilgili bilgiler vermesi gibi."

BİLİNMEZCİLİK (fr. **agnosticisme**; alm.**Agnosticismus**; ing. **agnosticism**).Mutlak bilgiye yani deney alanını aşanın bilgisine ulaşılamayacağını öne süren öğreti. Bilinemezcilik insan zihninin mutlak bilgiye ulaşma yeteneğinde olmadığını, eşyanın doğası üzerine doğru bilgi ortaya koyamayacağını bildirir. Her türlü metafiziğe karşı eleştirici bir tutum olarak beliren bu öğreti, deney dünyasının dışında bir başka varlık alanını varsayarken insanın bu alanın bilgisini edinemeyeceğini benimser. Bilinemezciliği madde dünyasının,

duyulur dünyanın dışında herhangi bir varlık alanını yoksayan maddeci anlayışla karıştırmamak gerekir. Felsefesini eleştirici bir tutumla temellendiren Kant, her iki varlık alanını birbirinden ayırarak deney alanını olgular alanı, deneyi aşan alanı da kendinde şeylerin alanı **(noumenon)** olarak belirledi. Böylece bir tür Platon'cu tutumla varlığı ikiye ayıran filozof, düşünürün alanını bilgisine varılamaz şeylerin alanı olarak gösterdi. Kant'a göre kendinde şeylerin alanı zihnimizden bağımsız olarak vardır, bu alan bilinemez olan alandır, usla kavranılabilir ya da varlığı onaylanabilir olmakla birlikte algılanamaz olan alandır, gene de düşünülmesi, incelenmesi gereken alandır. Bu görüşüyle Kant bilinemezcı anlayışı belirgin bir biçimde temellendiren ilk filozof olmuştur. Bazı yazarlara göre Auguste Comte'un olumculuğunu da genel anlamda bilinemezcilik olarak belirlemek doğru olur, çünkü filozof mutlak bilginin varlığını yoksarken bilinemez gerçekliklerin alanı olarak ayrı bir alan belirlemiştir. "Mutlak bir kural vardır, o da mutlak hiçbir şeyin olmadığıdır" diyen Auguste Comte'la ilgili bu görüş elbette tartışma götürür. Bilinemezcıliği en genel anlamda ılımlı bır kuşkuculuk saymak doğru olur. Bu yüzden bu öğreti metafizığe duyulan güvensizliğın anlatımı olarak felsefeciden çok bilimciyi ilgilendirir gibıdir. Bilinemezcilik gerçekte M.S.II. yüzyıla doğru ortaya çıkan, IV. yüzyıl sonlarında Aziz Augustınus'la gelişen, kutsal yaşamın da doğanın da tüm gizlerini bilinebilir olarak belirleyen, hatta onların bütünsel bilgilerine sezgiyle ulaşılabileceğini bildiren çok atılgan bir öğretinin, Hıristiyan bilınirciliğinin bır eleştırisi olarak belirırken her türlü doğruya ulaşmanın yollarını çekinmeden arayan dogmacı tutumlarla da karşıtlaşır. İlk olarak 1869'da Huxley'nin belirgınleştirdiği bu kavram kurgusal düşünceyle deneysel düşünce arasına koyduğu ayrımla bilimi kurgudan ayırmada belirleyici bir anlam taşır. Ne var ki her anlamda olumlu bir bakış açısını yansıtır gibi olan bilinemezcilik gerçekte bir temel çelişkiyı de kendında taşır, böylece kuşkugötürür bir kuşkuculuk niteliği kazanır. Çelişki bilinemezciliğin genellikle metafizik alanı bilgisine ulaşılamaz bir alan olarak belirlerken gene de bu alanı düşünülebilir bir alan sayması, özellikle metafizikçi bir tutumla ahlak kurallarını temellendırmeye yönelebılmesindedir. Bu çelişki elbette daha temel bır çelişkiden, somut düşünceye dayanan bilimci kavrayışıyla dincilikten kaynaklanan aşkın dünya kavrayışını bağdaştırmaya çalışma çelişkisinden gelmektedir. (Bk. BİLİNİRCİLİK)

freud, sigmund

(6.5.1856 Freiberg - 23.9.1939 Londra) Avusturyalı sinir ve ruh hastalıkları bilgini Freud, önce sinir bozukluklarını giderme yöntemi ve kuramı olarak geliştirdiği, ama daha sonra geç-burjuva ideolojisi, sanat ve felsefesinin birçok alanında geniş etkiler bırakacak biçimde, evrensel savlar taşıyan, genel psikolojik ve toplumkuramsal, felsefi ve dünyagörüşsel bir öğreti haline gelmiş olan psikanalizin kurucusudur. Psikanaliz, yer yer toplumsal eleştiri ve insancıllık çabalarından doğmuş, daha sonra da bu anlamda yorumlanmış ve uygulanmaya çalışılmış olmakla birlikte, ideolojik özü açısından, geç-burjuva toplumun bir savunusu olarak yer almıştır.

Freud, Viyana Üniversitesi'nde tıp okumuş (1872), sinir hastalıkları konusunda doçentlik tezini vermiş (1885), daha sonra ise Viyana'da profesör olmuştur (1902).

Sinir sisteminin anatomisi ve histolojisine ilişkin uzun yıllar süren araştırmalardan sonra, tıpçı Jean Martin Charcot'un isteri üstüne yapmış olduğu incelemelerden etkilenerek, 1885'te Josef Breuer'le birlikte "İsteri Üstüne İncelemeler"i yayınlamıştır. Daha sonraki yıllarda ise, sinirsel hastalıkların saptanması ve iyileştirilmesine ilişkin tıbbi-psikolojik yöntem ve kuram olarak psikanalizle ilgili yoğun çalışmalara koyulmuştur. "Totem ve Tabu"yla (1913) birlikte Freud, kendi öğretisini tıbbın dışına uzandırma yoluna giderek, bu öğretiyi, işlevi ve etkinliğiyle temelde ideoloji olarak yer alacak, genel bir toplum öğretisi ve dünyagörüşü düzeyine çıkarmaya çalışmıştır. Freud'un çevresinde birçok ülkeden çok sayıda izleyici ve öğrencinin toplanması sonucunda, kendi dergi ve yayınlarının çıkmasını da sağlayacak olan "Uluslararası Psikanaliz Birliği" kurulmuştu (1910). Avusturya'nın Almanya'ya bağlanması ve 1938'de faşist yönetimin gelmesiyle, Freud, dostlarının yardımıyla Viyana'dan kaçarak Londra'ya geçmiş, ölümüne kadar orada yaşamıştır.

Pratik doktorluğun yanı sıra, geniş kapsamlı yayınlarda da bulunan Freud, toplumsal-siyasal yaşamda hiçbir zaman etkin bir rol almamış, küçükburjuvaca-liberal bir tutum içinde siyasal bir suskunluk göstermiştir. Kendi öğrencilerinin de tanıtladıkları gibi, kendi çalışmalarının gidişiyle ilgili olduğu sürece siyasetle ilgilenmiştir. Ayrıca çağının büyük toplumkuramsal-

felsefi akımlarıyla olan kendi ilintisini de açıkça tanımlamaktan kaçınmıştır. Geç-burjuva felsefe ve ideolojisinde psikanaliz, pozitivist-bilimselci, biyolojist ve akıldışıcı-kültür kötümserliği çizgileri içinde yer alır. Freud'un bilimsel maddecilik karşısındaki tutumu (toplumculuğun kararlı bir karşıtı olmamakla birlikte), kendi kuramındaki toplumsal-eleştirel ve insancıl savların gerçekleştirilebilmesine giden yolu görebilmesini engellemiştir.

Biyolojik-olanın açıklanışına ilişkin fizikalist bir anlayış güden Helmholz Okulu'nun, Freud'un bilim anlayışı ile dunyagörüşü üstünde geniş bir etkisi olmuş ve Freud, bunu kendi ruh ve ruh bozuklukları bilimının kuramsal-yöntemsel temelleri olarak almıştır. Ama böylesine bir anlayışın çok katı bir belirlenimci anlayış olduğunu söyleyerek, bu yanılgıyı düzeltebilme doğrultusunda, bu kez aşırı akıldışıcı ve öznel-idealist bir kurulmaya sapmıştır. İsterilerin etiolojosine, nevrozların saptanışı ve iyileştirilmesine ilişkin incelemelerine bağlı olarak "bastırılma" ile "bilinçdışı"nı; bu mantık gereğince de, "çocukluk cinselliği"ni, "libido"yu ve "Oidipus karmaşası"nı postulalaştırmış ve bunları "psikanalize bağlı olanlarla karşıtlarını birbirinden ayıracak denektaşları" olarak görmüştür.

Hiç kuşkusuz, Freud, kendi kuramsal gelişmesinin daha ilk evrelerinde de kalıcı katkılarda bulunmuştur. Daha sonraki kesinlemelere, düzeltmelere ve almaşık anlayışlara karşın, nevrozların yorumlanışında görülür bu. Freud, bu nevrozların köklerinin çocukluk yıllarındaki cinsel yaşantı alanı içinde yer alan bozukluklarda yattığını söyler; bu bozukluklar, reddetme ve saptırma olaylarına yol açmaktadır. Bunlar yetişkin çağdaki fiziksel ve psişik cinsel çatışmaların, çocukluktaki travmaların güncelleşmesi ve nevrotik rahatsızlıkların ortaya çıkışına neden olmaktadır. Freud, burda dar anlamda, nevroz kuramına ilişkin olarak ortaya koyduklarıyla, her şeyden önce, şu katkılarda bulunmuştur: İlk kez insanın cinselliğini kendi başına geçerli bir bilimsel konu olarak ele almış; getirdiği insan ve insan psişesi anlayışıyla, insana ilişkın tekyanlı düşünsel anlayışlara karşı bir tutum ortaya koymuş, duyumsal-çoşkusal bileşkenlerin tâ bilinçdışı sorununa kadarki rolüne dikkati çekmiştir. Psikanalizde akılcı öğelerin de bulunmasına karşın, Freud'un katkıları öncelikle sorunsallığın çözümünden değil, ortaya konuşundan gelir. Çünkü gerek toplumsal bilgiden yoksunluk, gerekse kendi kuramsal-felsefi anlayışı, Freud'u gözlemde bulunduğu ve kendi kuramsal çıkarsamalarına ampirik bir çıkış yolu yaptığı oluntuların toplumsal-ekonomik temelleri ile nedenlerini görebilmekten alıkoymuştur. Onun yerine Freud, bütün bunları genel-insansal nedenler olarak görmüş, böylelikle de insan psişesi ile cinselliğini yeni bir biçimde gizemselleştirmiştir sonunda.

Freudcu öğretinin odak noktasını, bireyle ve bireyin gerçeklikle olan ilintisini egemenliği altında tutan, özerk, birincil an olarak "bilinçdışı" oluşturur: "Biz yaşamıyoruz, yaşatılıyoruz." Bilinçdışına ilişkin her türlü bilimsel bilgi, ister nesneleşebilir, ister üretilebilir olsun, kavramsal nedenlere kapalıdır. Ancak dolaylı yoldan çözümleyici kişinin bilinçdışına varması sözkonusudur. Freud, "anındırma yöntemi" ve uyutuma ilişkin daha önceki çalışmalarına bitişik olarak, burda düş yorumu ile "özgür çağrışım" yöntemini öne çıkarır. Freud'un biyolojizmi, "bilinçdışının çekirdeği"ni güdülerde görüşünde açıkça ortaya çıktığı gibi, insanı bilinçdışında yer alan, bilinemez ve egemen olunamaz güdülerin dinamiğine indirgeyişinde de açıkça görülür. Freud, bilinçdışının çekirdeğini libido'da ya da cinsellik içgüdüsünde (1905) gördüğü kadar, benliği ya da kendini koruma içgüdüsü (1914) ile "eros" ve "thanatos" ya da yaşam ve ölüm içgüdüsünde (1920) de görür. Bu sonuncusunu Freud, yıkma, kendini ortadan kaldırma ya da saldırganlık içgüdüsü olarak da gösterir. Bilinçdışına ilişkin bugünkü bilimsel maddeci yönelimli psikolojik ve felsefi incelemeler, Freud'un anlayışından olduğu kadar, kuramsal ve pratik içermelerinden de kesinkes değişik olup, kural olarak, psişik-olanla onun kendi bir yansıyış özelliği olarak bilinç ve bilinçdışının diyalektik birliğinden yola çıkar.

"Totem ve Tabu"dan (1913) başlayarak, Freud, kendi bireysel-psikolojik kurulmalarını, toplum anlayışına uzandır-

maya çalışır: "Dolayısıyla ortaya çıkan şu sonucu belirtmek isterim: Oidipus karmaşasında dinin, töreselliğin, toplum ve sanatın en başına rastlanmakta, bu karmaşanın her türlü nevrozu oluşturduğunu saptayan psikanalizle bütün bütüne bir uygunluk göstermektedir." Şu anlama gelmektedir bu: Toplum ile toplumun gelişmesinin altında da içgüdü mekanizması yatmaktadır; kültürel ilerleme, tarih, "içgüdüsel kaçınma"ya dayanmaktadır; bu içgüdü mekanizması, kökende birbirine karşıt iki içgüdünün çatışmasından ortaya çıkan ve "insanlığın üzerinde yer alan" bir süreçtir.

Psikanalizin ethik savları, Freud'un kaderciliği ve kötümserliği içeren, "O (bilinçdışı) neredeyse, benim de orada olmam gerekir"i sürekli, pragmatik olarak öne sürüşünde; içgüdülerin yüceltilişinin içgüdüsel hedefleri "soylu kılışı"nda; kültür ile emeksel etkinliklerin bundan ortaya çıkarak dış dünyanın gerekleriyle uygunluk içinde oluşunda görülür.

Freud bu ilkeleri, tüm yaşam alanlarının kuramsal olarak açıklanışına uygular. Dini "kolektif nevroz" ve "yanılsama" olarak gösterişi açısından Freud'un bu görüşünün hiç değilse bir parça aydınlatıcı bir yönü vardır. Ama biyolojizm temeline oturtulduğunda, en sonunda, doğasal zorunlu bir olay olarak görülmektedir böyle bir şey. Freud, aynı doğrultuda en sonunda bireyselleştirip öznelleştirdiği sanatın yorumlanışına da geniş yer ayırmıştır. Buna göre, sanat yapıtları hiçbir bilme değeri taşımazlar, sanat yapıtlarının içgüdülerin bastırılması ya da yüceltilmesinin bir anlatımı olarak belirlenişi karşısında, bu yapıtların gerçeklikle olan ilintilerinin hiçbir önemi yoktur.

Freud belli filozof ve felsefi doğrultularla kendisi arasında bir bağ kurmaktan, kendi öğretisini felsefi bir öğreti gibi göstermekten ve belli bir geleneğe bağlamaktan sürekli kaçınmıştır. Psikanaliz kuramının oluşması ve gelişmesi üstünde çeşitli etkilerin varlığına rastlanır: Platon, Descartes, Mill, Herbart, romantikler, Lamarck ve Darwin, Helmholz ile okulu, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Hıristiyan ve Yahudi dini. Freud, bu öğeleri eleştirel olarak ele alıp kendi kuramının sınırları içinde bunları diyalektik olarak aşma yoluna gitmemiştir. Psikanaliz kuramı, kendi birçok kuramsal-metodolojik tutarsızlığa yol açan, çeşitli, çelişik uğraklardan oluşmuş, eklektik bir yamama alaşımıdır. Ama öte yandan günümüze dek birbirinden çok farklı etkiler bırakmış olmasının nedeni de yine budur, çünkü bundan dolayı, çeşitli bilimsel dallar, ideolojik akımlar ve sanat doğrultuları bu kuramla bir bağ kurabilme olanağını bulmuşlardır. Burda Romain Rolland, Thomas Mann, Arnold Zweig ve Stefan Zweig gibi, Freud'un toplumsal-eleştirel, hümanistçi görüş ve ideallerinin etkisi altında kalmış, ayrıca Freud'un siyasal konumu ile etkisini gereğinden çok büyütmüş, birçok önemli burjuva-hümanist yazar adı verilebilir.

Gerici, geç-burjuva ideolojisinde, Freud'un öğretisini, bu ideolojinin içinde yer aldığı bir takım akımlar açısından ele alıp, bunlarla uzlaştırmak isteyen birçok çabaya rastlanır. Örneğin, F.J.Hacker ve Ludwig Marcuse (varoluşçuluk), Maritain ve D.Nicholl (Katoliklik), P.Tillich, R.Niebuhr, J.Scharfenberg (Protestanlık), Parsons (pozitivist sosyoloji). Bu arada ideolojik işlevleri açısından, doğrudan doğruya Freud'dan yola çıkan, birçok psikanaliz kuramı çeşitlemelerine de rastlanır. Daha Freud'un yaşadığı dönemlerde, Alfred Adler (bireysel psikoloji) ile Carl Gustav-Jung (çözümleyici psikoloji), Freud'dan ayrılarak kendi okullarını kurmuşlar, bu arada Jung, (kolektif bilinçdışı-olan'dan yola çıkarak) faşist ideolojinin kıyısına düşmüştür. 1940'larda ise, ABD'de bugün kendi içinde birçok kola ayrılmış bulunan yeni-Freud'culuk ortaya çıkmıştır; Frank Alexander, Karen Horney, Abram Kardiner, Harry Stock Sullivan, öncelikle de Erich Fromm, bu akımın başlıca sözcülerindendir. Bu kişilerin çabalarındaki ortak yan, Freud'dan daha farklı olarak nevrozların etiolojisinde cinselliğin rolünün mutlaklaştırılışı yoluyla bir kişilik anlayışına ve toplum kuramına varmada, kültürel ve toplumsal etkenlerin daha güçlü çizgilerle vurgulanmasıdır. Ne var ki, yeni-Freud'culuk, toplumsal-kültürel dış dünyayı, daha önceki gibi, yalnızca içgüdülerce belirlenmiş birey yoluyla ele alışıyla, Freud'un kişilik ve toplum anlayışına ilişkin gerçek bir almaşığı ortaya koyan yeni bir psikanaliz

kuramını oluşturamamış; değişen ideolojik sınıfsal karşıtlıklara kendini uydurmaya çalışan bir çaba olarak kalmıştır.

1920'ler ile 1930'larda da, psikanaliz ile Marx'çılığı birleştirmeye çalışan bir dizi girişime rastlanır; Bernfeld, Fenichel, öncelikle de Wilhelm Reich gibi kişilerce üstlenilmiştir bu girişimler. Geç döneminde Marcuse de, Fromm'la birlikte bu eğilim içinde yer almışlardır. "Yeni solcu"luğun kimi sözcüleri de, özellikle Marx'çılığı psikanaliz yoluyla "derinleştirerek", cinsel özgürleşmenin zorunlu ve öncel olduğu görüşünü getiren, bu arada sınıf savaşımı ile toplumsal dönüşümlerin yerine "cinsel politika" ile cinsel devrimi koyan Reich'ı kendi "klasikleri" olarak almaktadırlar. Bu tür bireşimci çabalar arasında, Freud'sal-Marx'çılığın değişik güncel çeşitlemeleri de yer alır; "eleştirel özne kuramı"nı ortaya süren bu tür psikanalist ve sosyologlardan oluşan (aralarında başlıcalıkla H.Dahmer, A.Lorenzer, K.Horn gibilerin yer aldığı) bir topluluk, Frankurt Sigmund Freud Kurumu'nun yöneticisi Alexander Mitscherlich'le yakın bir çalışma içindedir. Freud'a yaslanan öbür Freud'sal-Marx'çılıklarla da yer yer bir uzlaşma gösterir, eleştirel özne kuramı, daha önceleri Marcuse'nin "İçgüdü Yapısı ve Toplum"da klasik bir tarzda ele almış olduğu gibi, toplum eleştirisini içgüdü kuramına yönelik olarak temellendirmeye çalışır. Böylece, soyut bir antropolojiye bürünme durumunda olan bu özne kuramı yoluyla tarihsel maddecilik geri kalan yanıyla tamamlanmış olacaktır. Genelinde bakıldığında, Freud'sal-Marx'çılık gibi, eleştirel özne kuramının da, küçükburjuva bir "üçüncü yol" ideolojisi olarak, bilimsel maddeciliğin yeni bir saptırılışından başka bir şey olmadığı ortaya çıkmaktadır. Burda, bilimsel maddeci temeller üzerinde, psikanaliz kuramına olduğu kadar, Freud'sal-Marx'çılığa da olumlu eleştiriler yönelten eleştirel psikolojinin (K.Holzkamp, U.Holzkamp-Osterkamp, K.-H.Braun) öteki lerden ayrımını da önemle vurgulamak gerekir.

Dietrich ALEXANDER

Çev.: Aziz ÇALIŞLAR

Yapıtları: Studien über Hysterie, Viyana 1895 (J.Breuer ile birlikte); Die Traumdeutung, Leipzig/Viyana 1900; zur Psychopathologie des Alltagslebens, Berlin 1904; Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, 1905; Totem und Tabu, Leipzig/Viyana 1913; Zur Einführung des Narzißmus, 1914; Zeitgemäßes über Krieg und Tod, 1915; Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Leipzig/Viyana 1916-1917; Jenseits des Lustprinzips, Leipzig/Viyana 1920; Massenpsychologie und Ich-Analyse, Leipzig/Viyana 1921; Das Ich und das Es, Leipzig/Viyana 1923; Der Untergang des Ödipuskomplexes, 1924; zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung, Leipzig/Viyana 1924; Die Zukunft einer Illusion, Leipzig/Viyana 1927; Das Unbehagen in der Kultur, Viyana 1930; Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Viyana 1933; Warum Krieg?, Viyana 1933; Der Mann Moses und die monotheistische Religion, Viyana 1937; Gesammelte Schriften, 12 cilt, Viyana 1924-1934; Gesammelte Werke, 18 cilt, 1-17 ciltler Londra 1940-1952, 18. cilt Frankfurt a.M. 1968; Studienausgabe, 10 cilt, Frankfurt a.M. 1969-1975; Aus den Anfängen der Psychoanalyse, Briefe an Wilhelm Fließ, Abhandlungen und Notizen aus den jahren 1887-1902, Frankfurt a.M. 1962.

Literatür: A.Mette, Sigmund Freud, Mit einem Anhang: Von Freud zu Pawlow, Berlin 1958; D.Bergner/R.Mocek, Bürgerliche Gesellschaftstheorien, Berlin 1976; Kritik der Psychonalyse und biologistischer Konzeptionen (L.Sève, S.Kätzel, W.Hollitscher, W.Friedrich'in katkılarıyla), Berlin 1977; R.Steigerwald, Bürgerliche Philosophie und Revisionismus im imperialistischen Deutschland, Berlin 1980; D.Alexander, Marxismus und Psychoanalyse — Eine kritische Darstellung und Untersuchung der philosophischen Anschauungen Sigmund Freuds unter besonderer Berücksichtigung des "Unbewußten", Diss. B, Jena 1980; H.-C.Wells, Sigmund Freud und seine Lehre, in: Sowjetwissenschaft, Naturwiss. Beiträge, 1957, 766-792; F.W.Bassin, Das Problem des "Unbewußten" unter

dem Gesichtspunkt der modernen Vorstellungen von der Organisation der Hirntätigkeit. in: Beihilfen zur Psychiatrie, Neurologie und medizinischen Psychologie. 12. Leipzig 1970; J.Reynolds. Freudianismus und Neofreudianismus. in: Probleme des Friedens und des Sozialismus. 11 1971; H.Oertel. Klassenkampf oder "sexuelle Revolution". in: DZfPh. 5/1973; E.Kellner. Zu Sigmund Freuds Theorien von Mensch und Gesellschaft. in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle. 1974; S.Kätzel. Die "kritische Theorie des Subjekts" — einige Momente ihres Verhältnisses zur Psychoanalyse und ihrer Kritik des Marxismus-Leninismus. in: DZfPh. 9/1981; A.Fuchs. Geistige Strömungen in Österreich. Vivana 1949; E.Jones. Das Leben und das Werk von Sigmund Freud. cilt I-III. Bern/Stuttgart 1960-1962; Marxismus-Psychoanalyse-Sexpol. Ed. H.-P.Gente. cilt 1. Frankfurt a.M. 1970; U.Holzkamp-Osterkamp. Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung. 2. Die Besonderheit menschlicher Bedürfnisse — Problematik und Erkenntnisgehalt der Psychoanalyse. Frankfurt a.M. 1976; K.-H. Braun. Kritik des Freudo-Marxismus. Zur marxistischen Aufhebung der Psychologie. Köln 1979; Die historische Stellung und die gegenwärtige Funktion der von Sigmund Freud begründeten Psychoanalyse im Prozeß der Formierung einer wissenschaftlich fundierten Psychotherapie. Ed. A.Katzenstein, H.F.Späte, A.Thom. Bernburg 1981.

KAYNAK:

Çağdaş Felsefe. Düzenleyen ve çeviren: Aziz Çalışlar, Altın Kitaplar Yayınevi. İstanbul 1985.

(Philosoplexikon. Hrsg. Erhard Lange und Dietrich Alexander, Dietz-Verlag Berlin, 1982)

FELSEFE DERGISI 89/4

9 779699 639037

KABALCI